ASCETISMO *y* SANTIDAD *en el* CERCANO ORIENTE CRISTIANO (SIGLOS IV-XIII)

HÉCTOR FRANCISCO
RODRIGO LAHAM COHEN
PABLO UBIERNA
(Editores)

Ascetismo y santidad en el Cercano Oriente cristiano (siglos IV-XIII)

Héctor Francisco
Rodrigo Laham Cohen
Pablo Ubierna
(Editores)

ASCETISMO y SANTIDAD *en el* CERCANO ORIENTE CRISTIANO (SIGLOS IV-XIII)

Héctor Francisco
Rodrigo Laham Cohen
Pablo Ubierna
(Editores)

IMHICIHU
CONICET

Francisco, Hector
Ascetismo y santidad en el Cercano Oriente cristiano : siglos IV-XIII / Hector Francisco ; Rodrigo Laham Cohen ; Pablo Ubierna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2022.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4934-25-3

1. Historia Medieval. 2. Religión Cristiana. 3. Religión Judía. I. Laham Cohen, Rodrigo. II. Ubierna, Pablo. III. Título.
CDD 200.93

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: *The Gospel Book of Theophanes (Tetraevangelion)*, c. 1125-50. National Gallery of Victoria, Melbourne. Felton Bequest, 1960. Digitalizado por Joe White Bequest para la colección on line del NGV.

Imagen de contratapa: *Evangelist Mark Seated Thinking*, Kokkinobaphos Master, c. 1125-50. The Walters Art Museum.

© 2022 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

ISBN libro digital: 978-987-4934-25-3
ISBN libro papel: 978-987-4934-24-6

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)
Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina
Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

Índice

Introducción 7
Héctor Francisco, Rodrigo Laham Cohen, Pablo Ubierna

O mundo como heterotopia: o impacto da destruição de Jerusalém sobre o judaísmo segundo João Crisóstomo 11
Gilvan Ventura Da Silva

¿Judíos reales en la Antioquia de Juan Crisóstomo? Consideraciones iniciales 39
Andrea Simonassi Lyon

Cirilo de Alejandría y la expulsión de los judíos del 415: una visión a través de la *Historia Eclesiástica* de Sócrates de Constantinopla y la *Crónica* de Juan de Nikiû. 47
Ignacio Rosner

Ascetismo y estratificación social: el uso de los milagros en la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros 61
Guido Torena

Modelos de piedad en la edificación de un emperador cristiano en la *Vida de Daniel Estilita* 73
Uriel Fernández

Para além da divisão entre ocidente e oriente: a circulação do poder imperial de Constantinopla no Mediterrâneo tardo-antigo – séculos IV a VI 93
Renato Viana Boy

La representación de arrianos y nicenos en la leyenda de Constantino (siglos IV-IX) 117
Victoria Casamiquela Gerhold

Cristianos en la Persia sasánida tardoantigua. El caso de la 'Escuela de Nísibis' y la recuperación de la figura de Nestorio 135
Sebastián Vitale

La farmacopea de Sergio de Rešʿaynā en el MS siríaco BL Add 1466 y su proyección en los estudios etnofarmacobotánicos.....149
Daniel Asade

Introducción

Héctor Francisco, Rodrigo Laham Cohen, Pablo Ubierna

El presente libro reúne una serie de trabajos que tienen como eje problemático la religión en el mundo tardoantiguo. No se trata de estudios dedicados exclusivamente a la dimensión religiosa, sino más bien al análisis de la manera en que el factor religioso impactó en la vida de grupos e individuos en el primer milenio de nuestra era. A lo largo de los diferentes capítulos que conforman esta obra se podrá observar la multiplicidad de formas en las que la religión afectó la vida política, económica y social de judíos y cristianos en diversas geografías.

Este libro abarca un marco geográfico (el litoral mediterráneo) y cronológico (los siglos IV al IX) amplio pero que guarda cierta unidad y coherencia. La Antigüedad Tardía fue un laboratorio de ideas e instituciones que permitieron la consolidación de las tres grandes "religiones" que constituyen la tradición abrahámica: el judaísmo, el cristianismo y el Islam. En tal sentido, su análisis es mucho más que el estudio de una alteridad radical a nuestra experiencia moderna, sino que es la vía de acceso a los fundamentos mismos sobre los que ella se asienta. Por lo tanto, no es necesario recordar al lector la compleja constelación de fenómenos que encierra el problemático término de "Religión". Demasiado se ha insistido en la ausencia en las grandes tradiciones literarias del Mediterráneo tardoantiguo de un término que pueda equipararse estrictamente a moderna definición de "lo religioso" inaugurada en la ilustración, en tanto esfera autónoma de la experiencia humana. Conscientes de este anacronismo y asumiéndolo como una fortaleza más que como una debilidad, los trabajos que constituyen este volumen privilegian el análisis situacional y concreto más que la teorización abstracta. En consecuencia, los capítulos se han organizado en tres bloques siguiendo un criterio cronológico pero que en buena medida guardan también cierta relación temática. El primer bloque de textos encuentran como eje común la relación entre cristianos y judíos en el Medi-

terráneo oriental entre los siglos IV y V. Este bloque comienza con el trabajo de Gilvan Ventura Da Silva, quien nos traslada a la Antioquía del siglo IV y, a través de Juan Crisóstomo, a la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. Mediante el análisis de las *Homilías contra judíos*, Ventura Da Silva pone en evidencia como Crisóstomo emplea la historia para invalidar discursivamente la continuidad del judaísmo en su tiempo. En la lectura del predicador antioqueno, los judíos, ya sin templo y fuera de su ciudad sagrada, contradecían al propio Dios al persistir en sus antiguos rituales. Esta estrategia retórica se enmarcaría en los intentos de Crisóstomo por refrenar la interacción entre judíos y cristianos que el mismo revela en sus homilías.

Andrea Simonassi Lyon, la autora del siguiente capítulo, nos retiene un tiempo más en la Antioquía de Crisóstomo. El foco, en este caso, no está en las famosas *Homilías contra judíos* sino en las *Homilías sobre Juan*. Luego de dejar en claro la diferencia entre judíos hermenéuticos y judíos "reales", Simonassi Lyon detecta diversos –y esperables– tópicos antijudíos en las homilías. No obstante, también encuentra algunas menciones en tiempo presente que podrían estar indicando una confrontación directa con judíos y no la mera utilización de figuras retóricas orientadas a fortalecer la identidad cristiana.

El camino sigue relacionado con el judaísmo pero nos lleva ahora a Egipto, más precisamente a la Alejandría del 415 d.C. Es Ignacio Rosner el encargado de analizar la supuesta expulsión de la comunidad judía local a manos de Cirilo de Alejandría. El autor, que realiza un recorrido historiográfico en torno a las sucesivas lecturas que recibió el evento, pone el foco en el análisis de Sócrates Escolástico y Juan de Nikiû con el fin de recalibrar los hechos. Si bien no descree del suceso en sí, vislumbra los objetivos y las exageraciones de Sócrates, por lo cual concluye que si bien hubo un ataque a los judíos en 415, su magnitud no fue tal como se la suele pensar.

El segundo bloque de trabajos aborda la cuestión del ejercicio y representación del poder en tres escenarios diferentes. Guido Torena nos impulsa hacia Oriente y pone el eje en el plano social. Analiza la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros y rastrea cómo la narración de milagros por parte de ascetas fue empleada por el hombre de Iglesia para revelar –y convalidar– patrones de estratificación social. Torena reflexiona sobre el auditorio de la *Historia Religiosa* y la polarización social que deja entrever. Los casos de Simeón el Viejo, Pedro el Gálata y Mesima le sirven, de tal modo, para sostener la premisa de su artículo: el milagro como un elemento más en la legitimación del orden social buscado –e impuesto– por las elites.

Uriel Fernández nos mantiene en el estudio del ascetismo pero el objetivo de su trabajo se centra en el aspecto político. A partir de *Vida de Daniel Estilita,* el autor indaga la forma en la que fue representado el emperador León I y su función en el entramado discursivo del texto. Para ello analiza primero el posible auditorio de la obra así como también las múltiples menciones al emperador en un texto que, recordemos, gira en torno a la vida del asceta Daniel. Fernández nos muestra, así, como el hagiógrafo presentó a un emperador apegado a la fe y respetuoso del asceta, a quien patrocinó. León I es, entonces, el modelo ideal de emperador que el hagiógrafo busca imponer para el resto de los gobernantes.

Sigue el libro con Renato Viana Boy, que realiza un trabajo que pone en diálogo a Constantinopla con Italia entre los siglos V y VI. El objetivo del autor es demostrar cómo, más allá de los límites efectivos del poder Imperial, este siguió siendo percibido en diversas áreas del Mediterráneo y en esta acción el rol de la religión cristiana fue fundamental. Para demostrarlo, despliega un detallado análisis de la evolución del poder romano y de la vinculación de este con el cristianismo a lo largo de los siglos, aspirando a evidenciar que ambos estaban indisolublemente ligados. El peso del cristianismo en el avance del Imperio romano de Oriente fue tal, razona Viana Boy, que lo llevó, incluso, a proyectarse en áreas donde no ejercía efectivamente el poder.

Por su parte, Victoria Casamiquela Gerhold realiza un amplio recorrido temporal rastreando cómo la figura de Constantino fue representada a lo largo del tiempo, haciendo hincapié en el modo en el que se pensó al emperador en el conflicto entre arrianos y nicenos. A partir del estudio de diversas obras comprendidas entre los siglos IV y IX, Casamiquela Gerhold muestra como diversos autores eliminaron toda referencia a la ambigüedad constantiniana frente al arrianismo y, en otras, la minimizaron o justificaron. La autora también resalta como la disputa iconoclasta reavivó la necesidad de repensar a la figura de Constantino, la cual fue disputada entre iconoclastas e iconófilos.

El tercer y último bloque nos traslada de las relaciones de poder a la circulación de ideas. Sebastián Vitale nos lleva aún más al Este, a tierras sasánidas, donde analiza la *Historia Eclesiástica* de Barḥadbšabā ʿArbaiā. El texto, producido bajo la órbita de la llamada "Escuela de Nísibis", recupera material de diversos autores cristianos, muchos de ellos ajenos al mundo persa. Vitale va desplegando las diversas estrategias de Barḥadbšabā ʿArbaiā para definir el perfil de la identidad cristiana en consonancia con la línea impulsada desde Nísibis, priorizando la cadena de transmisión antioquena –incluyendo a Nes-

torio– y repudiando a la figura de Cirilo, estrategia según la cual, para el autor, se aspiraba a denostar al miafisismo contemporáneo.

El libro se cierra con el capítulo de Daniel Asade quien nos guía al campo de la medicina, analizando un manuscrito siríaco (BL Add 14661) que recupera la traducción, por parte de Sergio, de la obra *De simplicium* de Galeno. Este material siríaco, como bien resalta el autor, fue vital en la transmisión de los textos en lengua árabe. Un análisis minucioso del manuscrito permite a Asade profundizar tanto en aspectos filológicos como etnofarmacobotánicos y concluir que no se trataba de una mera traducción ya que hay adición de información por parte de Sergio.

Es deseo de quienes hemos llevado a cabo la labor de edición, que este libro permita reflexionar sobre los modos en los cuales sociedad, política y religión se relacionaron en la Antigüedad Tardía. Deseamos, también, que su lectura sea amena y contribuya a reflexionar, ¿por qué no?, sobre realidades contemporáneas.

O mundo como heterotopia: O impacto da destruição de Jerusalém sobre o judaísmo segundo João Crisóstomo

Gilvan VENTURA DA SILVA
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

O judaísmo antigo além do *Spätjudentum*

Nos últimos anos, o estudo dos sistemas religiosos que vicejaram no Império Romano têm experimentado uma notável renovação, tanto do ponto de vista dos temas quanto das abordagens, com um aumento crescente do interesse dos pesquisadores pelas modalidades de interação entre os adeptos de religiões distintas, enfatizando-se assim a maneira pela qual cristãos, pagãos, judeus, maniqueus e outros, não obstante os eventuais pontos de discórdia que os opunham, não deixaram de compartilhar valores, crenças e práticas, o que sugere a existência, no cotidiano, de soluções de compromisso e de laços de solidariedade que os aproximavam.[1] Esse enfoque veio, de certa forma, corrigir e complementar certa tendência historiográfica que tomava os devotos do paganismo, do judaísmo e do cristianismo como inimigos declarados num contexto em que o conflito entre eles teria conduzido, ao fim e ao cabo, à vitória definitiva de uma crença, no caso, a cristã, razão pela qual, no passado, a noção de "triunfo da Igreja" era empregada amiúde sem reservas por autores que interpretavam a história das religiões na época imperial como uma sucessão de embates no decorrer dos quais o cristianismo, de início hostilizado, terminaria

[1] Um bom exemplo da aplicação do paradigma da harmonia social para interpretar a relação entre pagãos e cristãos na época tardia pode ser encontrado em Peter BROWN, *Authority and the Sacred*: *Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, com destaque para o capítulo 2 ("Os limites da intolerância").

por se sobre por aos seus adversários.[2] A bem da verdade, ambos os enfoques não são mutuamente excludentes, pois, se é fato que cristãos, pagãos e judeus transitavam, na Antiguidade, pelos mesmos ambientes, exerciam atividades que os colocavam em contato direto uns com os outros e falavam a mesma língua, quer fosse o latim ou o grego, o que dava ensejo a toda sorte de trocas culturais, não podemos ignorar que, em muitas circunstâncias, a adesão a esta ou aquela crença foi tomada como um marcador identitário capaz não apenas de desencadear processos de exclusão e de estigmatização, mas de estimular atos de agressão física por vezes letais, alimentando assim uma espiral de violência que se agudiza no século IV,[3] num momento em que os cristãos encontram, na casa imperial, o apoio necessário para levar adiante a missão de pregar a Boa Nova, conforme a recomendação contida no *Evangelho de Marcos* 16:15.

Daí se conclui que a relação entre cristãos, pagãos e judeus pode ser tratada tanto do ponto de vista do conflito quanto da cooperação, a depender dos propósitos do historiador e da natureza das fontes de informação. No entanto, o que parece superado, em definitivo, é o pressuposto teleológico segundo o qual a história das religiões no Império Romano caminhou sempre no sentido de reforçar o processo de cristianização, que começa de modo tímido na Judeia e arredores, alcança uma dimensão universal mediante a atuação de Paulo e recebe um robusto suporte institucional com a afirmação do episcopado monárquico até que, no século IV,em virtude não apenas do édito de tolerância de Galério, mas do apoio de Constantino e sucessores, se consolida de modo absolutamente irresistível, solapando, no mesmo movimento, todas as for-

---

[2] A respeito da oposição entre o cristianismo e o paganismo, uma obra que alcançou notável visibilidade e inspirou muitos trabalhos foi Arnaldo MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1963. Quanto à ideia de que cristianismo e judaísmo, desde o século II, eram credos mutuamente excludentes, consultar James PARKES, "Rome, Paganand Christian", in Herbert LOEWE (ed.), *Judaism and Christianity*, London, Sheldon Press, 1937, pp. 115-44. v. II, um autor cuja concepções acerca do conflito entre a Igreja e a Sinagoga marcaram época na historiografia. Já a noção de triunfo do cristianismo, tão difundida nas décadas de 1960 e 1970, encontra-se presente, por exemplo, em Jocelyn HILLGARTH, *Cristianismo e paganismo 350-750: a conversão da Europa Ocidental*, São Paulo, Madras, 2004. O original em inglês desta obra foi publicado em 1969.

[3] Acerca do uso da violência pelos cristãos, consultar Harold DRAKE, "Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance", *Past and Present*, 153 (1996), 3-36; Michael GADDIS, *There is no Crime for Those who Have Christ*: *Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2005; e Catherine NIXEL, *A chegada das trevas: como os cristãos destruíram o mundo clássico*, Porto Salvo, Desassossego, 2018. Não obstante a contundência de algumas afirmações, a obra de Nixel contém uma ótima narrativa sobre como a Antiguidade Tardia foi marcada pelos excessos do cristianismo.

mas pretéritas de culto. Uma narrativa como essa supunha que o "triunfo" do cristianismo teria conduzido, na Antiguidade Tardia,tanto ao súbito desaparecimento do paganismo quanto à obsolescência do judaísmo, tido como uma crença destinada a fenecer por exaustão espiritual, como defendia Adolf von Harnack, autor bastante influente na primeira metade do século XX.[4] Todavia, no que dizia respeito aos judeus, a situação era um pouco mais complexa, pois as grandes narrativas sobre as correntes religiosas no Império não raro dispensavam pouca atenção, quando não ignoravam pura e simplesmente, as comunidades judaicas, tanto as da Palestina quanto as da Diáspora, concentrando-se muito mais nos cultos pagãos, com certo destaque para os assim denominados "cultos de mistério", e nas congregações cristãs, que pouco a pouco se tornavam mais numerosas. Disso resultou um incômodo desequilíbrio do ponto de vista da investigação histórica, pois, com exceção dos trabalhos acerca da História do Judaísmo, os judeus não costumavam ser considerados atores sociais importantes, seja em âmbito urbano ou rural, permanecendo assim, de certa forma, invisíveis no relato historiográfico, não obstante a presença resiliente em toda a extensão do *orbis romanorum* e mesmo além.[5]

Nas últimas décadas, entretanto, essa situação vem se alterando devido à multiplicação de trabalhos que, de uma maneira ou de outra, são tributários da contribuição intelectual de Marcel Simon, que, em sua obra mais influente, *Verus Israel*, publicada em 1948,[6]se propunha a interpretar a literatura cristã acerca do judaísmo sob uma ótica distinta da dos antecessores, defendendo a hipótese segundo a qual se o judaísmo foi um assunto que atraiu a atenção das lideranças eclesiásticas até pelo menos a Antiguidade Tardia, isso não se devia a qualquer apego a *topoi* retóricos herdados do passado, pois os Padres da

---

[4] Para uma crítica à concepção de Harnack segundo a qual o cristianismo, no fim das contas, se revelou uma modalidade de crença superior ao judaísmo, obtendo êxito quando a sinagoga falhou em sua tentativa de converter os gentios, consultar Shaye COHEN, "Adolph Harnack's The Mission and Expansion of Judaism. Christianity Succeeds where Judaism Fails", in Birger PEARSON (ed.), *The future of Early Christianity: Essays in Honour of Helmut Koester*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, pp. 163-169.

[5] A invisibilidade dos judeus pode ser conferida em duas obras, ambas editadas na década de 1930: Jacob BURKHARDT, *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino el Grande*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996; e Franz ALTHEIM, *A History of Roman Religion*, London: Methuen, 1938. O mesmo se repete em Erick DODDS, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, Akal, 1975; e Jean BAYET, *La religión romana: Historia Política y Psicológica*, Madrid, Cristiandad, 1984, para quem o judaísmo, na época imperial, parece não exercer qualquer protagonismo.

[6] A edição de Verus Israel por nós consultada foi a inglesa, publicada em 1996 pela Littman Library.

Igreja certamente não consumiriam tempo e energia para combater crenças e práticas já ultrapassadas. Pelo contrário, na opinião de Simon, se os autores da Patrística se desdobravam para condenar os costumes judaicos, isso certamente deveria exprimir uma situação na qual o judaísmo representava uma ameaça à Igreja devido tanto à existência de comunidades judaicas disseminadas pelo Império quanto à sua capacidade de atrair novos adeptos, o que inverte por completo a tese do *Spätjudentum*, do "judaísmo do declínio", formulada por Harnack.[7] Desde então, a renovação das teorias e métodos aplicados pelos historiadores para ler a documentação literária, bem como os avanços da prospecção arqueológica, têm oferecido um quadro decerto muito mais realista da situação do judaísmo sob o Império, em particular na época tardia quando, se supunha, o processo de cristianização já estaria concluído ou em vias de conclusão.

Os estudos mais recentes têm sustentado, em primeiro lugar, a necessidade de incluir os judeus na agenda de investigação, em particular quando se trata de aclarar o funcionamento da cidade antiga, uma vez que, como revela a Arqueologia, os judeus não raro ocupavam a zona central das *póleis* e *civitates*, onde ergueram sinagogas imponentes, como as de Sárdis, Gerasa e Apameia, o que contraria a tese segundo a qual os judeus, na condição de "minoria oprimida", teriam optado pelo anonimato e pelo isolamento.[8] Antes, o que hoje se supõe é a existência de uma profunda integração dos judeus ao ambiente no qual viviam, de modo que, nos territórios da Diáspora, não seria fácil à primeira vista diferenciar um judeu de algum outro cidadão, especialmente a partir de 212, quando Caracala expandiu a cidadania romana a todos os habitantes livres do Império,[9] medida que, de acordo com Meeks e Wilken,[10] propiciou uma maior participação dos judeus nas instituições municipais.[11] Em segundo

---

[7] Andrew JACOBS, "The Lion and the Lamb: Reconsidering Jewish-Christian Relations in Antiquity", in Adam BECKER e Annette REED (eds.), *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis, Fortress Press, 2007, pp. 99-118.

[8] Fergus MILLAR, *The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006, p. 469 *et sequ*.

[9] Christine SHEPARDSON, "Between Polemic and Propaganda: Evoking the Jews of the Fourth-Century Antioch", *Journal of the Jesus Movement in the Jewish Setting*, 2 (2015), 147-182.

[10] Wayne MEEKS e Robert WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula, Scholar Press, 1978, p. 6.

[11] A autorização para que os judeus participassem da administração municipal remonta ao governo de Septímio Severo e Caracala, quando foi garantido aos decuriões que professassem o judaísmo o direito de não tomar parte em cerimônias que contrariassem os preceitos da sua

lugar, os pesquisadores têm questionado com uma frequência cada vez maior os antigos parâmetros cronológicos relativos à separação entre cristianismo e judaísmo. Se, no passado, pretendia-se que a "repartição de caminhos" entre ambas as religiões tivesse ocorrido em algum momento entre o início das missões paulinas e a Revolta de Bar Kochba (132-135), com certa preferência pela destruição do Templo, em 70, os autores se inclinam, hoje, por uma data muito mais tardia, advogando que até pelo menos o início do século V essa separação não estaria ainda consumada.[12] Isso porque durante séculos as fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo se revelaram bastante fluidas, porosas, cabendo aos rabinos e aos heresiólogos cristãos a tarefa de estancar o fluxo que conduzia da igreja à sinagoga e vice-versa, o que coincidiu, segundo Daniel Boyarin,[13] com a invenção da religião *per se*, ou seja, de um domínio da experiência humana dissociado da comunidade étnica que o engendrou. A separação entre o cristianismo e o judaísmo, como observa Kinzig,[14] teria se desdobrado ao menos em quatro níveis: doutrinal, teológico, institucional e da piedade popular, cada um deles obedecendo a um ritmo temporal distinto, de maneira que, se do ponto de vista doutrinal, a separação ocorreu logo após a morte de Jesus, do ponto de vista da piedade popular, no entanto, seria necessário aguardar a época tardia.

Toda essa mudança de paradigma acerca das relações entre o judaísmo e o cristianismo assinala, por um lado, a impropriedade de se considerar os testemunhos eclesiásticos acerca dos judeus e sua crença nos termos de uma retórica vazia destinada apenas a celebrar *ad nauseam* a vitória do cristianismo sobre um dos seus principais adversários, o que conduziria à cristalização de um poderoso lugar de memória. Uma interpretação como essa tem o demérito de considerar a linguagem apenas uma tradução ou representação da realidade,

---

religião, cf. Margaret WILLIAMS, "Jews and Jewish Communities in the Roman Empire", in Janet HUSKINSON (ed.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, London, Routledge, 2000, pp. 305-334. A medida não restou letra morta, uma vez que o ingresso dos judeus na *curia* urbanaencontra-se bem atestado no registro epigráfico. Em Sárdis, foram identificados oito decuriões judeus. Já em Acmonia, na Frígia, sabemos da existência de outros dois, cf. John LIEBESCHUETZ, *Decline and Change in Late Antiquity: Religion, Barbarians and their Historiography*, Aldershot, Ashgate, 2006, p. 241. Exemplos adicionais poderiam ser aqui mencionados, mas julgamos que, por ora, estes sejam suficientes.

[12] Paula FREDRIKSEN, "What Parting of the Ways? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City", in BECKER e REED, *op. cit.*, pp. 35-63.

[13] Daniel BOYARIN, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 11.

[14] Wolfram KINZIG, "Non-Separation: Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century", *Vigiliae Christianae*, 45, 1 (1991), 27-53.

produzindo-se com isso uma ruptura e mesmo uma oposição entre aquilo que se diz e aquilo que se faz. Na contramão desse pensamento, Jacobs,[15] apoiando-se nos estudos pós-coloniais, defende que o discurso, o *logos*, é uma estrutura estruturante, uma vez que, por meio das palavras, não apenas representamos o mundo, mas também atuamos diretamente sobre ele, já que a retórica, ao orientar comportamentos, é capaz de produzir efeitos na realidade. Sendo assim, os ataques dirigidos aos judeus pelos cristãos, antes de alimentar uma miragem fantasmagórica, cumpririam, em muitas circunstâncias, o propósito de confrontar inimigos concretos e não imaginários, o que nos convida a visitar os textos antijudaicos sob outra perspectiva. Além disso, seria lícito supor que a intensidade das críticas aos judeus e ao judaísmo era diretamente proporcional ao fascínio exercido pelos ritos da sinagoga sobre os cristãos, o que reclamava a pronta intervenção das lideranças eclesiásticas.

Em nossa opinião, é um cenário como esse que se delineia quando nos dedicamos a investigar as homilias *Adversus Iudaeos* pronunciadas por João Crisóstomo entre 386 e 387, em Antioquia, *metropolis* da província da Síria *Coele*. Recém-ordenado presbítero, João assume o cargo num momento em que os cristãos da cidade se encontravam repartidos em três facções, uma ariana e duas nicenas. Não bastasse o cisma que dividia os cristãos, a manutenção, em Antioquia, dos cultos e festivais pagãos, assim como a presença ativa, na cidade, dos judeus, constituíam sérios obstáculos ao processo de cristianização liderado por Melécio e por seu sucessor, Flaviano, nas últimas décadas do século IV. De fato, em virtude da morte de Valente (378) e da ascensão de Teodósio (379), os melecianos, dentre os quais conta-se João Crisóstomo, desencadeiam uma ampla ofensiva a fim de obter o controle sobre Antioquia.[16] Para tanto, foi decisivo o empenho de João, o principal pregador da congregação antioquena,

[15] JACOBS, *op. cit.*, p. 107.

[16] Melécio, o principal líder niceno de Antioquia, havia sofrido o exílio sob Constâncio e Valente, ambos de orientação ariana. Em 378, Valente é morto pelos godos no episódio que ficou conhecido como o "Desastre de Adrianópolis", o que dá ensejo ao retorno dos bispos exilados pelo imperador. Ao chegar à cidade, além de se opor a um rival ariano, Melécio passa a rivalizar também com Paulino, um bispo niceno que havia sido ordenado por Lúcifer de Cagliaris. É nesse momento que João Crisóstomo retorna do Monte Sílpios, onde havia sido iniciado na vida monástica, para auxiliar Melécio e, em seguida, Flaviano na tarefa de consolidar o domínio sobre Antioquia, em detrimento dos arianos, dos pagãos, dos judeus e mesmo de Paulino, que resiste a qualquer compromisso com o adversário. Melécio, no entanto, gozava da estima de Teodósio, que lhe confiou, inclusive, a presidência do Concílio de Constantinopla. Para mais detalhes sobre o assunto, v. Emmanuel SOLER, *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle*, Beyrouth, Institut Français du Proche-Orient, 2006.

reconhecido por sua excelência no manejo da retórica. De modo geral, quando analisamos as homilias por ele pronunciadas na condição de presbítero, percebemos que, ao digladiar com os oponentes religiosos, o pregador manifesta, em muitas ocasiões, uma preocupação de natureza eminentemente topográfica, empenhando-se no sentido de demonstrar que os lugares conectados ao paganismo e ao judaísmo, a exemplo dos teatros, termas e sinagogas, são impróprios para os cristãos, que não deveriam visitá-los sob qualquer pretexto. Sua determinação em estabelecer as fronteiras territoriais entre cristãos, pagãos e judeus se pauta por aquilo que Shepardson denomina "geografia da diferença"[17], ou seja, uma redefinição dos espaços de sociabilidade e circulação em Antioquia no decorrer da cristianização, uma vez que as lideranças eclesiásticas, além de pretenderem a conversão dos recalcitrantes, tinham igualmente por objetivo se apoderar do perímetro urbano.

No que diz respeito aos judeus, no entanto, João Crisóstomo avança no argumento, pois, além de condenar os lugares de culto judaicos, se esforça por demonstrar que os judeus, pelo fato de terem sido expulsos da sua cidade sagrada, isto é, Jerusalém, não seriam autorizados a praticar alhures os ritos da sua crença, o que implica negar-lhes o direito de exercer sua devoção em qualquer outro lugar, motivo pelo qual o Império Romano, em geral, e a cidade de Antioquia, em particular, são tratados, nas homilias *Adversus Iudaeos*, como *heterotopias*, ou seja, como lugares inóspitos, estranhos e refratários ao judaísmo, lugares nos quais os judeus não poderiam, em absoluto, sentir-se em casa. Empregamos aqui o conceito de *heterotopia* consoante as reflexões de Henri Lefebvre,[18] para quem a heterotopia, por oposição à *isotopia*, o lugar do mesmo ou do igual, é definida como o lugar da diferença, da alteridade, de modo que os ocupantes destes lugares são vistos com desconfiança e, não raro, com hostilidade.No caso dos judeus, a polarização heterotopia *versus* isotopiaseria ainda mais dramática, uma vez que Jerusalém, após a Revolta de Bar Kochba, passa por transformações que a tornam, num primeiro momento, uma cidade pagã e mais tarde, no século IV, uma cidade cristã, assumindo assim, ela também, uma dimensão heterotópica para os seus antigos residentes.Cumpre assinalar que a obstinação de João Crisóstomo em desautorizar a crença e os costumes judaicos pelo fato de os judeus terem sido privados de Jerusalém derivava, em primeiro lugar, da constatação de que, em seu tempo, os festivais judaicos e

[17] Christine SHEPARDSON, *Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*, Berkeley, University of California Press, 2014, p. 104.

[18] Henri LEFEBVRE, *A revolução urbana*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004, p. 45.

demais cerimônias associadas à sinagoga despertavam admiração e reverência, o que levava os cristãos a cruzar os limites da Igreja e socializar com os judeus. Em segundo lugar, o presbítero também pretendia, por meio da sua pregação, contrapor-se a uma concepção mais ou menos difundida à época segundo a qual os judeus,num futuro próximo, retornariam a Jerusalém e reconstruiriam o Templo, concepção esta que recebeu um notável impulso com a atuação pró-judaica de Juliano, em 363.Antes, porém, de nos ocuparmos desse assunto, convém dizer algumas palavras sobre a série *Adversus Iudaeos* e seus possíveis destinatários.

Um pregador e sua cruzada contra os judeus

A série *Adversus Iudaeos* (em grego Κατὰ Ἰουδαίων), de João Crisóstomo, é composta por oito homilias pronunciadas entre 386 e 387, por ocasião dos festivais do *Rosh ha-Shanah* (Festa das Trombetas), do *Yom Kippur* (Dia da Expiação) e do *Sukkot* (Festa dos Tabernáculos), quando muitos membros da congregação de Antioquia sentiam-se atraídos pelas celebrações da sinagoga. A série é amiúde enquadrada num conjunto de outros textos cristãos cuja principal finalidade era confrontar o judaísmo e proclamar a supremacia do cristianismo, integrando assim o *corpus* da literatura cristã antijudaica do qual os exemplares mais antigos talvez sejam a *Epístola de Barnabé*, composta em meados do século II por um autor desconhecido, e o *Diálogo com Trifão*, de Justino Mártir, escrito um pouco depois. Na Antiguidade, os assuntos que diziam respeito ao judaísmo poderiam ser discutidos por meio de diferentes gêneros literários:tratados, epístolas, diálogos, coleções de sentenças extraídas das Escrituras e, em especial,homilias,[19] uma modalidade de literatura que se consolida no século IV por conta do avanço da cristianização, quando as prédicas se tornam um dos principais instrumentos pedagógicos à disposição do clero, não sendo por acaso que vemos então florescer notáveis pregadores, a exemplo de Ambrósio, Agostinho, Gregório de Nazianzo, Éfrem, o Sírio, e João Crisóstomo, dentre outros[20].

---

[19] Rosemary RUETHER, *Faith and Fratricide: the Theological Roots of Anti-Semitism*, New York, Seabury, 1997, p. 118.

[20] Acerca das homilias como veículos de comunicação e instrução da assembleiana Antiguidade Tardia, consultar Jaclyn MAXWELL, *Christianization and Communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his Congregation in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006. Sobre a importância das prédicas cristãs no decorrer da cristianização, consultar Gilvan SILVA,

As homilias de João Crisóstomo reunidas na série *Adversus Iudaeos* não compõem uma sequência ininterrupta em nenhum dos manuscritos que chegaram até nós, tendo sido reunidas, pela primeira vez, pelo frade beneditino Bernard de Montfaucon, que entre 1718 e 1738 dedicou-se à compilação das obras do pregador, quando então as prédicas foram dispostas na ordem em que hoje se encontram editadas.[21] Durante muito tempo pairaram algumas dúvidas acerca do método de trabalho de Montfaucon devido à inclusão, na série, das homilias 1, 2 e 3, pois somente as homilias 4, 5, 6, 7, 8 se apresentavam dispostas, nessa sequência, em alguns manuscritos, ao passo que a homilia de número 3 sempre aparecia isolada, havendo hoje consenso de que, de fato, ela não teria pertencido originalmente à série *Adversus Iudaeos*. Há alguns anos, Pradels, Brändle e Heimgartner propuseram um novo ordenamento e uma nova datação para as homilias.[22] A 1ª homilia teria sido pronunciada num domingo, em 9 de agosto ou 6 de setembro de 386, quando João decide interromper os sermões contra os anomeanos com os quais vinha se ocupando a fim de denunciar os perigos dos festivais judaicos, que logo teriam início. Em seguida, viria a 4ª homilia, datada de domingo, 29 de agosto de 387. Apróxima seria a 2ª, datada de 5 de setembro do mesmo ano.As demais (5, 6, 7, 8) viriam a público um pouco depois, entre 9 e 19 de setembro. Já a 3ª homilia remontaria a 31 de janeiro de 387.[23] Com exceção da 3ª homilia, cujo conteúdo versa sobre os jejuns praticados pelos cristãos conforme o calendário judaico,[24] todas as demais têm como referência temporal Tishri (setembro/outubro), o sétimo mês a contar de Nissan, no qual

"O sentido político da prédica cristã no Império Romano: João Crisóstomo e a reforma da cidade antiga", in Sônia ARAÚJO, Claudia ROSA e Fábio JOLY (orgs.), *Intelectuais, poder e política na Roma antiga*, Rio de Janeiro, Nau, 2010, pp. 235-271.

[21] Paul HARKINS, "Introduction", in ST. JOHN CHRYSOSTOM, *Discourses against Judaizing Christians*, Washington, The Catholic University of America Press, 1999, pp. xxi-lxii.

[22] Wendy PRADELS, Rudolf BRÄNDLE e Martin HEIMGARTNER, "The Sequence and Dating of the Series of John Chrysostom's Eight Discourses *Adversus Iudaeos*", *Zeitschriftfür Antikes Christentun*, 6, 1 (2002), 90-116.

[23] Ainda que a terceira homilia *Adversus Iudaeos* não tenha feito parte da série original, não vemos razão para excluí-la do *corpus* em análise, uma vez que o assunto ao qual alude se conecta diretamente com o que é discutido nas demais. Além disso, tendo sido pronunciada em janeiro de 387, em Antioquia, a homilia pertence à mesma conjuntura que deu ensejo às outras prédicas.

[24] O jejum era uma das mais antigas práticas ascéticas do cristianismo, muito embora suas origens remontem ao judaísmo. Nesse sentido, diversos autores eclesiásticos, em mais de uma oportunidade, se posicionaram contra a tendência dos cristãos de observar os mesmos dias de jejum dos judeus, numa tentativa de bloquear o intercâmbio cultural entre eles. Sobre o assunto, cf. Richard OP, *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 58 *et sequ*.

teria ocorrido o Êxodo. Em Tishri se situa o principal ciclo festivo dos judeus, pois, nos dias 1 e 2, comemora-se o *Rosh ha-Shanah*. Já no 10º dia, é a vez do *Yom Kippur*, a data mais sagrada do judaísmo. Por fim, em 15 de Tishri, celebra-seo *Sukkot*.[25] Nessas ocasiões, Antioquia fervilhava com a movimentação dos judeus, que tomavam a ágora para cantar e dançar com os pés descalços, hábito que causava repulsa ao pregador (*Adv. Iud.* I, 849). A eles se uniam muitos cristãos da cidade, seduzidos pelas cerimônias da sinagoga, o que nos leva a interrogar a respeito dos possíveis alvos da fúria de João.[26]

Durante muito tempo, os argumentos contidos nas homilias *Adversus Iudaeos* foram tidos como "os mais violentos e insípidos" ataques produzidos, na Antiguidade, contra os judeus, detendo uma posição de destaque na história do antijudaísmo cristão.[27] Decerto, não é por mero acaso que as homilias foram frequentemente recopiadas ao longo da época medieval, figurando em muitos manuscritos orientais e ocidentais.[28] Após o término da Segunda Guerra Mundial, quando se buscava uma explicação histórica para o Holocausto, os pesquisadores começam a revisitar a literatura antijudaica com o propósito de esclarecer as diferenças entre os conceitos empregados para justificar e/ou explicar as atrocidades praticadas contra os judeus, a exemplo de antijudaísmo, antissemitismo, judeufobia e afins.[29] Nesse movimento, observa-se uma sutil alteração na maneira de se conceber os interlocutores de João Crisóstomo, difundindo-se a concepção segundo a qual as homilias não teriam por destinatários os judeus em si, mas antes os judaizantes, ou seja, aqueles que, embora pertencendo à congregação de Antioquia, insistiam em cultivar laços com a comunidade judaica local, observando o mesmo calendário pascal dos judeus, visitando as sinagogas e participando dos seus festivais. Um dos mais

---

[25] Alan UNTERMAN, *Dicionário judaico de lendas e tradições*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1992, pp. 263-264.

[26] A respeito da atração exercida pelos festivais judaicos sobre os cristãos de Antioquia, v. Gilvan SILVA, "João Crisóstomo e a censura aos festivais judaicos de Antioquia", *Temas medievales*, 25 (2017), 103-118.

[27] RUETHER, *op. cit.*, p. 173.

[28] Courtney VAN VELLER, "John Chrysostom and the Troubling Jewishness of Paul", in Chris DE WET e Wendy MAYER, (eds.), *Revisioning John Chrysostom: New Approaches and Perspectives*, Leiden, Brill, 2019, pp. 32-57.

[29] Informações mais detalhadas sobre os diversos conceitos empregados, tanto na Antiguidade quanto nos dias de hoje, para qualificar a animosidade contra os judeus podem ser encontradas em Rodrigo LAHAM COHEN, "Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Palabras, conceptos y contextos en la Antigüedad", *Conceptos Históricos*, 2, 2 (2016), 12-39.

importantes defensores dessa tese foi Marcel Simon,[30]seguido prontamente por Meeks e Wilken[31] que, num trabalho seminal, propõem que João, ao pronunciar a série *Adversus Iudaeos*, pretendesse confrontar os judaizantes e não os judeus. Alguns anos mais tarde, Harkins intitula sua tradução inglesa das homilias "Discursos contra os judaizantes cristãos", muito embora Montfaucon, em sua compilação, registre o seguinte título atribuído à 1ª homilia em seis manuscritos: "Um discurso contra os judeus, mas ele foi pronunciado contra aqueles que estavam judaizando e mantendo o jejum com eles", que, de certa forma, definia toda a série. Harkins,[32] no entanto, admite que optou por "Discursos contra os judaizantes cristãos" a fim de atenuar o teor beligerante do título original: "Discursos contra os judeus". A posição firmada por Simon e replicada por Harkins é amiúde adotada por autores que mais recentemente têm se dedicado ao estudo das homilias, a exemplo de Reed e Vuong,[33] para quem a pregação de João Crisóstomo seria menos antijudaica do que voltada para um público interno, ou seja, para os judaizantes de Antioquia. Glaise,[34] por sua vez, embora admitindo exageros na retórica empregada por João contra os judeus e judaizantes, o que leva o pregador a parecer rude, conclui que sua estratégia não era tanto insultar, mas antes persuadir.

Em nossa opinião, todo esse debate tem por objetivo, não propor uma leitura a contrapelo das homilias de João Crisóstomo, o que seria decerto oportuno, mas sim difundir uma interpretação eufemística de sua obra, buscando redefinir o foco dos ataques do presbítero de modo a poupá-lo de qualquer possível contribuição para o ódio contemporâneo contra os judeus, o que não procede, e isso por dois motivos.Em primeiro lugar, porque é metodologicamente insustentável qualquer tentativa de se distinguir, nas homilias, os judeus dos judaizantes, pois a censura a estes últimos somente é viável devido à existência do judaísmo. Quanto a isso, para além dos ataques desferidos contra os judaizantes, por vezes qualificados como "meio-cristãos" (χριστιάνοι εξ ημισείας),

---

[30] Marcel SIMON, *Verus Israel: a study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire (A. D. 135-425)*, London, The Littman Library of Jewish Civilization, 1996, p. 145.

[31] MEEKS e WILKEN, *op. cit.*, p. 31.

[32] HARKINS, *op. cit.*, p. xxxi.

[33] Annette REED e Lily VUONG, "Christianity in Antioch: Partings in Roman Syria", in Hershel SHANKS (ed.), *Partings: How Judaism and Christianity Became Two*, Washington, Biblical Archaeology Society, 2013, pp. 105-132.

[34] Anthony GLAISE, "Polémiques, traditions et identités: réflexions autour des discours contre les juifs et les judaïsants de Jean Chrysostome", *Archimède*, 8 (2021), 150-158.

um rótulo claramente pejorativo,[35] João é pródigo em formular argumentos contra a crença e as tradições judaicas em si mesmas. Como esclarece Wilken[36], as homilias de João Crisóstomo são construídas segundo os cânones do *psogos*, do *vituperium*ou da inventiva, ou seja, do discurso de maldizer, de escárnio e reprovação, uma vez que o *psogos*, por oposição ao *encomium*, ao discurso laudatório, visava a difamar o que quer que fosse: uma ideia, um objeto, uma categoria social ou, como era mais comum na literatura greco-latina, um adversário político. Tendo aprendido as técnicas da retórica clássica nas mesmas escolas que os pagãos, os cristãos delas se valeram para atacar os adversários religiosos. Nesse sentido, é uma tarefa, no mínimo, contraproducente pretender abrandar a linguagem de textos elaborados à luz das convenções do *psogos* e que, por isso mesmo, são repletos de figuras de linguagem cujo propósito é desqualificar suas vítimas. As homilias *Adversus Iudaeos* são, pois, peças de retórica difamatória empregadas no enfrentamento com os judeus e judaizantes de Antioquia, contendo assim toda sorte de excessos e abusos, como convinha aos *psogoi*. O fato, no entanto, de classificarmos as homilias como peças de retórica não significa que as diatribes do pregador fossem dirigidas a personagens fictícias, a *constructos* literários privados de materialidade, pois sabemos que os judeus habitavam Antioquia desde os primórdios da *pólis*.

As origens da comunidade judaica de Antioquia remontam à época de fundação da cidade, em 300 a.C., uma vez que Seleuco Nikátor teria concedido aos mercenários judeus de seu exército parcelas de terra na *pólis* recém-fundada. Ainda na época helenística, os judeus adquiriram o direito de se organizar em *politeia*, o que lhes permitiu exercer o autogoverno em assuntos internos, incluindo disputas jurídicas.[37] De acordo com Flávio Josefo,[38] nossa mais importante fonte de informação sobre os judeus da Síria à época do Principado, a comunidade judaica de Antioquia era a mais próspera da região, como comprova o envio regular de oferendas ao Templo de Jerusalém. Além disso, os judeus costumavam atrair às suas cerimônias um contingente expressivo de helenos, que não hesitavam em assimilar os costumes judaicos. Não obstante alguns episódios de violência por ocasião da Guerra da Judeia (66-70), os ju-

---

[35] Laurence BROTTIER, L. *L'appel des 'demi-chrétiens' à la 'vie angélique': Jean Chrysostome prédicateur, entre idéal monastique et réalité mondaine*, Paris, Du Cerf, 2005, pp. 128-129.

[36] Robert WILKEN, *John Chrysostom and the Jews*, Eugene, Wipf and Stock, 1983, p. 112.

[37] Aryeh KASHER, "The Rights of the Jews of Antioch on the Orontes", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 49 (1982), 69-85.

[38] Flavius Iosephus, *Bell.*, III, 3.

deus de Antioquia, ao que tudo indica, viveram uma existência tranquila nos séculos seguintes, ainda que não ouçamos muito sobre eles até a época tardia, quando surgem como protagonistas nas homilias de João Crisóstomo. Sabemos, por evidências arqueológicas provenientes de Apameia e da necrópole de Beth She'arim, na Galileia, que os judeus de Antioquia contavam com líderes identificados como gerusiarcas, *presbyteroi* e *archisynagogoi*, o que atesta a sua capacidade de organização.[39] Temos conhecimento também, com relativa segurança, da existência de pelo menos duas sinagogas na cidade, uma situada no bairro do *Keraton*, a Sudeste, e outra em Dafne, subúrbio a cerca de 8 km, no sentido Sul.[40]

Afora sua presença na *ásty*, os judeus também se encontravam assentados na *khora*, provavelmente na planície da *Antiocheia*, numa localidade denominada Hulta pelas fontes rabínicas, onde cultivavam arroz.[41] Vale a pena mencionar que os judeus da cidade mantinham uma relação estreita com a Palestina, fazendo parte inclusive do mesmo território, pois o lago de Antioquia era considerado um dos sete lagos que circundavam Israel. Dois rabinos do século IV, Isaac Nappaha e Ephas, eram antioquenos, ao passo que temos notícia também da visita de rabinos palestinos à cidade para recolher o imposto (*apostole*) devido ao patriarcado pelos judeus da Diáspora ou para confabular com oficiais romanos.[42] Com toda segurança, judeus de Antioquia viajavam com freqüência à Palestina para tratar de negócios, enquanto que os membros mais ricos da comunidade podiam aspirar a uma tumba no cemitério de Beth She'arim, como informam as inscrições funerárias,por meio das quais sabemos que, no século IV,uma personagem de nome Edésio, gerusiarca dos judeus antioquenos, havia sido ali sepultada na companhia de membros de sua família.[43] Além de manter

---

[39] Ainda que não tenhamos informações mais consistentes sobre como as comunidades judaicas da Diáspora se organizavam internamente, supõe-se que os *presbyteroi* fossem os membros do conselho de anciãos presidido pelo gerusiarca, ao passo que os *archisynagogoi* seriam os líderes de cada sinagoga. É bem possível, no entanto, que esses indivíduos exercessem não apenas atividades administrativas, mas também desempenhassem algum tipo de patronato, contribuindo assim para o sustento material da comunidade, cf. SHEPARDSON, "Between Polemic and Propaganda...", *op. cit.* ,p. 157.

[40] Bernadette BROOTEN, "The Jews of Ancient Antioch", in Christine KONDOLEON (ed.), *Antioch, the lost ancient city*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 29-37.

[41] WILKEN, *op. cit.*, p. 37.

[42] Carl KRAELING, "The Jewish Community at Antioch", *Journal of Biblical Literature*, 51 (1932), 130-60.

[43] Infelizmente, não temos condições de precisar se o mesmo Edésio mencionado nas inscrições de Beth She'arim é aquele que comparece nos mosaicos de Apameia. De qualquer modo, tratando-

intercâmbio com as comunidades judaicas da Síria-Palestina, os judeus de Antioquia gozavam de boa receptividade entre os habitantes da cidade, mesmo entre os cristãos, o que leva João Crisóstomo a denunciar com veemência a presença, em sua congregação, de judaizantes, ou seja, de cristãos que, embora frequentando a igreja, demonstravam apreço pelos rituais judaicos.

Como esclarece Fonrobert,[44] o vocábulo "judaizante" advém do verbo grego ἰουδαίζεν (em latim, *iudaizare*), ou seja, apresentar-se como um judeu, exibindo hábitos semelhantes a este. O termo é empregado pela primeira vez na *Epístolas aos Gálatas* 2:14, quando da altercação entre Paulo e Pedro por conta do hábito deste último em cear com os gentios, mas com um conteúdo muito mais descritivo do que pejorativo, ao contrário do que veremos nas homilias de João Crisóstomo, que emprega "judaizar" e "judaizante" como rótulos, como estigmas atribuídos àqueles que não apenas viviam como judeus, mas ameaçavam a integridade da Igreja devido ao seu comportamento transgressor.[45] Muito embora João denuncie com veemência os judaizantes como uma moléstia insidiosa no corpo da *Ecclesia*, não devemos supor que a adoção de costumes judaicos pelos cristãos fosse algo inusitado ou mesmo característico de Antioquia, pois, por todo o território da Síria, os liames que uniam cristãos e judeus estavam longe de ser integralmente dissolvidos no século IV, como demonstram os nazoreus, uma seita de judeus crentes em Jesus radicados em Bereia, na Síria *Coele*.[46] A atração exercida pelos judeus sobre seus vizinhos não deve, contudo, ser interpretada como evidência de proselitismo, o que esvazia a tese segundo a qual os judeus, a exemplo dos cristãos, teriam se envolvido em atividades missionárias. Isso não significa tampouco que os judeus fossem refratários àqueles que se interessassem por suas tradições. Muito embora, como assinala Liebeschuetz,[47] a plena conversão ao judaísmo talvez tenha sido refreada por exigências rigorosas impostas aos prosélitos (fidelidade total a Iavé, adoção

---

se ou não da mesma personagem, o que importa é reconhecer as conexões entre os judeus de Antioquia e os da Palestina, cf. SHEPARDSON, *"Between Polemic and Propaganda..."*, *op. cit.*, p. 156.

[44] Charlotte FONROBERT, "Jewish Christians, Judaizers, and Christian anti-Judaism", in Virginia BURRUS (ed.), *Late Ancient Christianity*, Minneapolis, Fortpress, 2005, pp. 234-254.

[45] Para mais detalhes sobre a atuação dos judaizantes em Antioquia e o desconforto que causavam às lideranças eclesiásticas, consultar Gilvan SILVA, "Uma comunidade em estado de alerta: João Crisóstomo e o apelo aos cristãos de Antioquia no combate aos judaizantes", *Phoinix*, 21 (2014), 129-151.

[46] Wolfram KINZIG, "The Nazoreans", in Oskar SKARSAUNE e Reidar HVALVIK (eds.), *Jewish believers in Jesus: the early centuries*, Peabody, Hendrickson, 2007, pp. 463-487.

[47] LIEBESCHUETZ, *op. cit.*, p. 249.

de leis dietéticas severas, prática da circuncisão), o simpatizante do judaísmo poderia frequentar a sinagoga na condição de *theosebes*, de "temente a Deus", o que assinalava certo comprometimento com a crença, ou mesmo como um observador cristão, pois, segundo Fredriksen,[48] tanto do ponto de vista social quanto religioso, as comunidades judaicas da Diáspora sempre foram abertas aos visitantes, o que excluía a necessidade de qualquer esforço sistemático visando à captação de novos membros.

Acerca dos destinatários das homilias, Mayer[49] sugeriu recentemente que a pregação de João Crisóstomo, embora dedicada aos judaizantes, não seria a eles dirigida, mas aos ouvintes que estavam sendo "treinados" pelo pregador para localizar os trânsfugas do cristianismo e reconduzi-los à Igreja. Ademais, segundo a autora, não existiria qualquer indicação, nas homilias, de que os judaizantes estivessem presentes para ouvir as admoestações de João. Não obstante a hipótese levantada por Mayer, é necessário ponderar, como fazem Van der Horst[50] e Côté [51], que os judaizantes aos quais o orador se referia não se encontravam fora da assembleia, mas dentro dela. De fato, quando nos propomos a investigar as diversas modalidades de hibridismo judaico-cristão que despontam na época imperial, constatamos a existência de diversas comunidades – nazoreus, ebionitas, elcesaítas e outras das quais sequer conhecemos o nome – situadas no limiar entre o cristianismo e o judaísmo. Algumas dessas comunidades eram compostas por judeus de nascimento, outras por judeus de conversão, cujo principal denominador comum era a crença em Jesus, razão pela qual Skarsaune[52] se refere aos seus integrantes como "judeus crentes em Jesus"de modo a evitar o termo "judeu-cristão", que considera ofensivo.Já o caso dos judaizantes é um tanto ou quanto distinto, pois não envolvia a reunião dos indivíduos em grupos, seitas ou círculos apartados da Igreja, muito pelo

---

[48] FREDRIKSEN, *op. cit.*, p 51.

[49] Wendy MAYER, "Preaching Hatred? John Chrysostom, Neuroscience, and the Jews", in DE WET e MAYER, *op. cit.*, pp. 58-136.

[50] Pieter VAN DER HORST, "Jews and Christians in Antioch at the End of the Fourth Century", in Stanley PORTER e Brook PEARSON (eds.), *Christian-Jewish Relations Through the Centuries*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000, pp. 228-238.

[51] Dominique CÓTÊ, "Le probléme de l'identité religieuse dans la Syrie du IVe siècle. Le cas des *Pseudo-Clémentines* et de l'*Adversus Iudaeos* de S. Jean Chrysostome", in Simon MIMOUNI e Bernadette POUDERON (dir.), *La croisée des chemins revisitée: Quand l'Église et la Synagogue se sont-elles distinguées?*, Paris, Du Cerf, 2012, pp. 339-370.

[52] Oskar SKARSAUNE, "Jewish believers in Jesus in Antiquity: Problems of Definition, Method, and Sources, in SKARSAUNE e HVALVIK, *op. cit.*, pp. 3-21.

contrário. Os judaizantes eram perigosos exatamente por se encontrarem *intra Ecclesiam* e não fora dela, pois, assim,poderiam sabotar todo o trabalho pastoral executado pelos sacerdotes com a finalidade de impedir qualquer contato de seu rebanho com o judaísmo, como é possível concluir dos cânones aprovados no Concílio de Laodiceia, na Frígia, cuja reunião ocorreu em meados do século IV. No cânone XXIX, por exemplo, os bispos conciliares declaram que "nenhum cristão deve judaizar ao repousar durante o *shabat*, mas deve trabalhar nesse dia [...] Se alguém for suspeito de ser um judaizante, que seja anátema".[53] Uma proibição como essa somente faria sentido se o acusado mantivesse algum vínculo com sua congregação, pois anatematizar alguém situado fora da Igreja seria, no mínimo,ineficaz. Desse modo, não vemos fundamento algum para supor que os judaizantes de Antioquia não compusessem a audiência de João Crisóstomo, ainda mais que a maioria das homilias *Adversus Iudaeos* foi pronunciada no *Dominicum Aureum*, ou seja, na Igreja de Ouro erguida por Constantino e Constâncio II, na qual os bispos da cidade oficiavam, o que decerto conferia maior visibilidade à mensagem que o pregador desejava transmitir.[54]

A perda de Jerusalém ou o começo do fim...

Quando nos dispomos a investigar as homilias *AdversusIudaeos*, uma das principais questões que logo se impõem é saber se João Crisóstomo descreve, mesmo à luz da bitola evangélica, que tende a distorcer ou mesmo suprimir os fatos ao sabor das circunstâncias, um conflito real vivido pela igreja de Antioquia ou se o autorelege como alvo da sua pregação os judeus e o judaísmo bíblicos, retomando assim, sob outra perspectiva, antigos temas explorados à exaustão pelos autores cristãos,como sustenta Miriam Taylor,[55] para quem boa parte da literatura *Adversus Iudaeos* lidaria com as crenças e valores judaicos num plano simbólico e teológico, o que tende a esvaziar o argumento de Simon segundo o qual o judaísmo, no Império Romano, era uma religião capaz de rivalizar com o cristianismo.[56] Deixando de lado a conexão evidente entre os

---

[53] As atas referentes ao concílio de Laodiceia foram consultadas na edição de Peter SCHAFF e Henry WACE (ed.), *The Seven Ecumenical Councils*, Peabody, Hendrickson, 2004, pp. 125-160.

[54] MAYER, *op. cit*., p. 68.

[55] Miriam TAYLOR, Anti-Judaism and Early Christian Identity: a Critique of the Scholarly Consensus, Leiden, Brill, 1995, p. 4.

[56] Diante do debate que busca estabelecer se os textos que compõem a literatura *Adversus Iudaeos* expressariam um embate dos autores cristãos com as comunidades judaicas de seu

argumentos de Taylor e os de Harnack, importa salientar que sua hipótese não se adequa, em absoluto, às homilias de João Crisóstomo, na medida em que, ao longo da série, são inúmeras as evidências de que o pregador se encontra diante de um impasse que requer sua imediata intervenção: o fascínio exercido pelas festas e ritos judaicos sobre os membros da sua própria congregação. Por esse motivo, na opinião de Shepardson,[57]as homilias *Adversus Iudaeos*nos permitem obter informações válidas acerca do *modus vivendi* dos judeus da Diáspora na época imperial, incluindo os laços que mantinham com seus vizinhos, o que explicaria a existência de um contingente não desprezível de judaizantes que estariam, com o seu comportamento, transgredindo as normas eclesiásticas. Ao longo da sua pregação, João Crisóstomo descreve diversas situações que favoreciam o intercâmbio entre cristãos e judeus, desde a consulta a médicos judeus até a prática da *incubatio*n a gruta da Matrona, em Dafne, um santuário provavelmente associado à sinagoga local.[58] No entanto, a mais importante modalidade de socialização mencionada pelo pregador eram os festivais judaicos, que costumavam atrair muitos espectadores, não sendo por acaso que o pretexto imediato que deflagra o pronunciamento das homilias *Adversus Iudaeos* é a proximidade do *Rosh ha-Shanah*, do *Yom Kippur* e do *Sukkot*, além do *Pessach*. A fim de desacreditar esses festivais, João Crisóstomo se vale de uma pletora de argumentos, alguns dos quais bastante ofensivos, como quando compara a sinagoga ao recinto do teatro ou a um lupanar[59]. Todavia, uma importante alegação por ele evocada e que nem sempre recebe a devida atenção diz respeito à impropriedade de se celebrar os festivais judaicos em outra cidade que não Jerusalém[60], o que neutralizava qualquer traço de sacralidade que pudessem conter.

---

tempo ou apenas uma disputa de natureza teológica e, portanto, teórica, a posição assumida por Rodrigo LAHAM COHEN, *op. cit.*, p. 21, nos parece a mais recomendável. Segundo o autor: "consideramos que é essencial analisar cada caso em particular: em certas obras, encontraremos um antijudaísmo claramente hermenêutico, dissociado do contexto social; em outras, é possível observar, de modo quase transparente, a tensão gerada no calor da competição entre ambos os monoteísmos por clientes".

[57] SHEPARDSON, "Between polemic and propaganda...", p. 150.

[58] Lee LEVINE, *The Ancient Synagogue*, New Haven, Yale University Press, 2005, p. 409.

[59] Ioh. Chrys. *Adv. Iud.* I, 847.

[60] Dentre o repertório de textos antigos referenciados por Hagith SIVAN, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 205, nos quais se reprova a tentativa de Juliano de alterar a paisagem urbana de Jerusalém mediante a reconstrução do Templo, chama sem dúvida a atenção a ausência das homilias *AdversusIudaeos*, de João Crisóstomo.

Segundo uma prescrição contida em *Deuteronômio* 16:5-6, o *Pessach* não poderia ser comemorado em nenhuma outra cidade exceto naquela escolhida por Iavé para "aí fazer habitar o seu nome". Ao interpretar essa passagem, João Crisóstomo[61] identifica a cidade mencionada como Jerusalém, na qual deveria ocorrer a celebração do *Pessach* no 14º dia do mês de Nissan (ou Abib), de maneira que o legislador bíblico teria então fixado um tempo e um espaço próprios para o festival. No entanto, ciente de que, mesmo privados de Jerusalém, os judeus tinham por costume festejar o *Pessach*, João alerta seus ouvintes quanto à inconveniência desta atitude devido à não observância do espaço, como é possível constatar na seguinte passagem:

> Agora vejamos qual dos dois, tempo ou espaço, é mais necessário [...]. Devemos nós desprezar o lugar e observar o tempo? Ou devemos desprezar o tempo e manter o espaço? O que eu desejo dizer é algo tal como isso: a Lei determina que o *Pessach* seja celebrado no primeiro mês e em Jerusalém, num tempo e lugar definidos. Vamos supor que haja dois homens observando o *Pessach*. Suponhamos que um deles negligencie o espaço, mas conserve o tempo, e que o outro conserve o espaço, mas negligencie o tempo. Suponhamos que aquele que observa o tempo, mas negligencia o espaço, celebre o *Pessach* no primeiro mês, mas distante de Jerusalém. E suponhamos que o outro, que observa o espaço, mas negligencia o tempo, celebre a festa em Jerusalém, mas no segundo mês, em lugar do primeiro. A seguir, vejamos qual desses dois homens seria denunciado e acusado e qual receberia reprovação e estima. Será aquele que transgrediu o tempo, mas observou o espaço, ou aquele que negligenciou o espaço, mas observou o tempo? Se o homem que transgrediu o tempo de modo a celebrar a festa em Jerusalém claramente merece estima, e o que observou o tempo, mas negligenciou o espaço, merece ser denunciado e acusado por sua ação ímpia, é bastante óbvio que aqueles que não comemoram o *Pessach* no lugar próprio estão transgredindo a Lei, mesmo que digam mil vezes que estão observando o tempo correto [...]. Se alguém estiver fora de casa [i. é, Jerusalém] no primeiro mês, que ele não comemore o *Pessach*fora da cidade, mas que retorne a Jerusalém e realize a comemoração no segundo mês. Que ele desconsidere o tempo de modo a não falhar quanto à cidade.[62]

João Crisóstomo é bastante enfático ao tomar o espaço como a principal variável para a celebração do *Pessach*, visto que os judeus, mesmo fora de Jerusalém, conservavam os ritos tradicionais da sua crença, ainda que com adaptações, como a substituição do sacrifício, outrora feito no Templo, pela prece.[63] Desse modo, as exigências contidas na Lei quanto ao calendário poderiam ser

---

[61] Ioh. Chrys. *Adv. Iud.* IV, 876.

[62] Ioh. Chrys. *Adv. Iud.* IV, 876-877

[63] A principal oração litúrgica do judaísmo é a amidá, remodelada para substituir o sacrifício do Templo. Os devotos a recitam em silêncio, de pé, com os pés unidos e voltados em direção

devidamente cumpridas, como bem sabia João, o que o leva a acentuar, em seu raciocínio, o critério topográfico, impossível de ser atendido pelo simples fato de que Jerusalém não se encontrava mais em poder dos judeus e que seu principal monumento, o Templo, havia sido reduzido a escombros. Quanto a isso, declara o pregador ao instruir sua audiência sobre como argumentar com os judeus:

> Esse é o modo pelo qual vocês podem calar e amordaçar os judeus. Perguntem a um judeu porque observa o jejum se não possui cidade. Se ele disser: "porque eu espero recuperar minha cidade, vocês devem responder: "pare então de jejuar até recuperá-la. Decerto, até retornarem à sua terra natal, os homens santos do passado [. i. é, os submetidos ao Cativeiro da Babilônia] não praticaram nenhum dos ritos que vocês praticam. Daí é claro que vocês estão violando a Lei. Mesmo se vocês estão prestes a recuperar sua cidade, como dizem, vocês estão transgredindo o Pacto com Deus e ultrajando a antiga comunidade e o antigo modo de vida" [...]. Venham agora e me deixem dar prova abundante de que o Templo não será reconstruído e que os judeus nunca mais retomarão seu antigo estilo de vida [...]. Como testemunha, eu não convocarei um anjo ou um arcanjo, mas o verdadeiro senhor de todo o mundo, nosso senhor Jesus Cristo. Quando ele foi a Jerusalém e viu o Templo, ele disse: "Jerusalém será pisada por nações até que se cumpram os tempos das nações". Ele se referia aos anos vindouros até a consumação do mundo. E de novo, falando aos seus discípulos sobre o Templo, ele fez a ameaça de que "não ficaria pedra sobre pedra nesse lugar até o tempo em que seria destruído". Sua ameaça era a profecia de que o Templo passaria por uma devastação finale desapareceria por completo. Mas os judeus rejeitam totalmente este argumento. O que eles dizem? "O homem que disse isso é meu inimigo. Eu o crucifiquei. Assim, como posso aceitar seu testemunho? "Mas essa é a maravilha. Vocês, judeus, de fato o crucificaram, mas após ter morrido na cruz, ele então destruiu sua cidade. Foi então que ele dispersou seu povo, foi então que ele dispersou sua nação pela face da Terra. Ao fazer isso, ele nos ensina que está de pé, vivo e no céu[64].

A fim de denunciar a desobediência dos judeus para com os ensinamentos dos próprios ancestrais, João Crisóstomo recorre ao exemplo daqueles que, outrora exilados na Babilônia, teriam se recusado a executar sacrifícios, observar o jejum ou celebrar qualquer festival pelo fato de se encontrarem em terra estrangeira. Além disso, cegos pela obstinação, os judeus insistiam em ignorar o fato de que jamais retornariam à sua terra, possibilidade descartada em virtude da profecia de Jesus acerca da destruição de Jerusalém. Na realidade, as palavras de Jesus podem ser tomadas como uma promessa de vingança contra

---

do Templo, sendo terminantemente proibido interromper-se a oração uma vez iniciada, cf. UNTERMAN, *op. cit.*, p. 22.

[64] Ioh. Chrys. *Adv. Iud.* V, 883-884.

aqueles que o crucificaram, na medida em que, ao ressuscitar, teria determinado que a cidade fosse arrasada e seus habitantes, dispersados. A atuação de Jesus é, pois, mais um episódio da intervenção divina na história com a finalidade de garantir a vitória do cristianismo sobre o judaísmo, assim como ocorreu à época de Adriano, que havia devastado Jerusalém após a Revolta de Bar Kochba:

> Após a destruição que ocorreu sob Vespasiano e Tito, estes judeus se rebelaram durante o reinado de Adriano e tentaram retornar à sua antiga comunidade e estilo de vida. O que eles falharam em perceber foi que eles estavam lutando contra o decreto de Deus, que havia determinado que Jerusalém deveria permanecer para sempre em ruínas. Mas é impossível para um homem mover a guerra contra Deus e vencer. Desse modo, quando estes judeus fizeram seu ataque contra o imperador, eles o forçaram uma vez mais a destruir Jerusalém por completo. Adriano veio e os subjugou totalmente, destruindo cada fragmento da cidade deles. Para prevenir os judeus de fazer uma rude tentativa como esta no futuro, ele ergueu uma estátua de si mesmo [no local]. Mas ele percebeu que, com o passar do tempo, sua estátua um dia colapsaria. Assim, ele deu seu próprio nome à cidade arruinada e, desse modo, atribuiu aos judeus um rótulo que iria marcar sua derrota e testemunhar o atrevimento da sua revolta. Uma vez que ele se chamava Élio Adriano, determinou que doravante a cidade fosse chamada Élia e até hoje ela é chamada pelo nome do imperador que a conquistou e destruiu.[65]

Fiel à concepção teológica da história própria do cristianismo, João Crisóstomo interpreta a ação destrutiva de Adriano como mais uma prova de que Jerusalém não seria reconstruída, destacando que esse acontecimento deveria ser tomado como um símbolo de opróbrio para os judeus, cuja cidade passara inclusive por uma alteração onomástica – de Jerusalém para Élia – a fim de dissociá-la de qualquer conotação judaica. Na sequência da exposição, o pregador alude a outra revolta que teria ocorrido sob Constantino, quando o imperador fez muitos cativos.[66] A respeito desse episódio, com exceção do testemunho de João Crisóstomo, não temos menção, nas fontes contemporâneas ou posteriores, de nenhuma revolta judaica no tempo de Constantino, o que nos leva a concluir que o pregador, na realidade, estivesse se referindo à revolta dos judeus suprimida pelo César Galo, em 351.[67] Seja como for, a derrota ratifica o fracasso dos judeus em retornar à sua cidade. Contrariando a suposição de

[65] Ioh. Chrys. *Adv. Iud.* V, 900.

[66] Ioh. Chrys. *Adv. Iud.* V, 900.

[67] Acerca desseepisódio, consultar Javier ARCE, "La rebelión de los judios durante el gobierno de César Galo: 352 d.C.", *Athenaeum*, 65, I-II (1987), 109-24.

alguns de que as tentativas dos judeus em recuperar Jerusalém eram assunto passado, João evoca eventos ocorridos há cerca de vinte anos e dos quais ele próprio teria sido testemunha, assim como muitos dos seus ouvintes:

> Juliano, que ultrapassou todos os imperadores em falta de respeito à religião, convidou os judeus a sacrificar aos ídolos a fim de arrastá-los para o mesmo nível de impiedade do imperador. Ele empregava como pretexto seu antigo modo de sacrifício e dizia: "nos dias dos seus ancestrais, Deus era adorado dessa maneira". Eles recusaram o convite, mas admitiram as mesmas coisas que há pouco provei a vocês, que eles não estavam autorizados a oferecer sacrifício fora de Jerusalém [...]. Desse modo, disseram ao imperador: "se você deseja nos ver ofertando sacrifícios, nos restitua Jerusalém, reconstrua o Templo" [...]. Eles falharam em perceber que aquilo que buscavam era impossível. Eles não perceberam que se mãos humanas houvessem posto um fim àquelas coisas, então mãos humanas poderiam restituí-las. Mas foi Deus quem destruiu a cidade, e nenhum poder humano poderia mudar o que havia sido decretado por Deus [...]. O imperador, de sua parte, não poupou despesas, enviando engenheiros de todo o Império para supervisionar a obra e convocando artesãos de todos os lugares [...]. Ao mesmo tempo, em sua loucura, ele estava tentando suprimir a sentença proferida por Cristo que proibia a reconstrução do Templo. Mas Deus, que surpreende o esperto em sua astúcia, mediante Sua ação esclareceu para o imperador, sem subterfúgios, que os decretos divinos são mais fortes que qualquer mortal [...]. Assim, eles começaram com afinco essa tarefa proibida, removeram um grande monte de terra e deram início às fundações. Eles estavam a ponto de começar a construir quando subitamente brotou fogo das fundações e consumiu não apenas os trabalhadores, mas inclusive as pedras empilhadas para suportar a estrutura. Isso interrompeu a obstinação extemporânea daqueles que haviam assumido o projeto. Muitos dos judeus que tinham visto o que ocorreu estavam atônitos e mortos de vergonha. O imperador Juliano havia estado ávido para concluir a obra, mas quando ouviu o ocorrido, sentiu medo de que, se continuasse com isso, atrairia o fogo sobre a sua própria cabeça. Assim, ele e todo o povo judeu fizeram defecção.[68]

Lidos em conjunto, os excertos acima reproduzidos demonstram a preocupação de João Crisóstomo em, por um lado, invalidar os ritos judaicos pelo fato de serem realizados fora do lugar apropriado e, por outro, em consolidar uma opinião corrente entre os cristãos segundo a qual Jerusalém nunca mais voltaria a ser ocupada pelos judeus nem o Templo seria reconstruído. À primeira vista, poderíamos ser induzidos a concluir que as alegações do pregador configuram mera repetição de um *topos* literário cuja origem se encontra nos próprios evangelhos, mas que recebe uma explicação detalhada na *Epístola de Barnabé*, cujo autor, recapitulando as sentenças de Jesus, se esforça por demonstrar que, com o advento do Messias, o Templo físico havia sido suplan-

[68] *Id. ibid.* V, 900-901.

tado, de uma vez por todas, pelo Templo espiritual. De fato, os argumentos de João acerca da destruição de Jerusalém e do Templo replicam, como de hábito, concepções antecipadas por outros autores, mas é impossível não considerar o papel central que o assunto ocupa em sua pregação. Um dos motivos pelos quais defende com tanta veemência a ideia segundo a qual os judeus não poderiam praticar seus ritos ancestrais fora de Jerusalém é a necessidade premente de esclarecer sua audiência que, ao contrário do que poderiam imaginar, esses ritos, executados ao arrepio da Lei, eram apenas simulacros desprovidos de qualquer eficácia mágico-religiosa, sendo um equívoco os cristãos deles participarem. Argumentos semelhantes comparecem nos escritos de Afraate e Éfrem, contemporâneos de João Crisóstomo, o que parece indicar a existência, no norte da Síria, na Mesopotâmia e nas fronteiras do Império Persa, de uma intensa socialização entre judeus e cristãos, como demonstra Shepardson,[69] o que explicaria o tom agressivo empregado pelos autores.[70] Decerto, em Antioquia, os laços entre a igreja e a sinagoga eram por demais estreitos para justificar a ira de João Crisóstomo. No entanto, julgamos que seu interesse em reiterar a perda definitiva de Jerusalém e do Templo como sinal da falência do judaísmo derivava, em parte, do novo papel que a cidade começava a desempenhar num Império que se pretendia cristão.

A trajetória de Jerusalém após a destruição do Templo foi bastante desfavorável aos judeus que, embora permanecendo nas regiões adjacentes, foram banidos da cidade, num contexto no qual a elite judaica havia simplesmente colapsado. A partir de então, Roma passa a intervir diretamente na administração local, mantendo a 10ª legião aquartelada nos arredores e assentando cerca de 800 soldados na *khora*a fim de evitar, mediante a criação de uma zona

---

[69] Christine SHEPARDSON, "Paschal Politics: Deploying the Temple's Destruction against Fourth-Century Judaizers", *Vigiliae Christianae*, 62 (2008), 233-260.

[70] Talvez o tom das críticas dirigidas aos judeus e judaizantes por João Crisóstomo somente encontre equivalente, do ponto de vista do abuso verbal, nos escritos de Éfrem, o Sírio, um autor do século IV radicado em Edessa que, assim como João, tinha de se desdobrar para convencer seus fiéis a não tomar parte nos ritos e festas judaicos. Éfrem era natural de Nísibis, onde viveu até 363, quando os romanos bateram em retirada, entregando a cidade ao controle dos Sassânida. Compelido a fugir, radicou-se em Edessa, aí permanecendo até sua morte, em 373. Seus *Hinos*, escritos em siríaco, contêm diversas alusões às cerimônias da sinagoga e à admiração que a assembleia local sentia por eles, o que o leva a criticar acidamente a circuncisão, o *shabat*e os festivais judaicos, numa linha de raciocínio semelhante àquela adotada por João Crisóstomo. Para mais informações a respeito do contexto religioso da Síria no século IV e da atuação de Éfrem em Edessa, consultar Hendrik DRIJVERS, "Syrian Christianity and Judaism", in Judith LIEU et al., *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire*, London, Routledge, 1994, pp. 124-146; e SHEPARDSON, "Paschal politics..."

militarizada, novos focos de rebelião. Mais tarde, em 130, Adriano, no caminho para o Egito, visita a Judeia, quando então refunda Jerusalém com o nome de *Aelia Capitolina*, numa homenagem ao seu patronímico e a Júpiter Capitolino, a divindade suprema do panteão romano.[71] Élia Capitolina recebeu, desde o início, o estatuto de *colonia* e passou a ser habitada por gentios, muito provavelmente imigrantes oriundos da Península Itálica, que daí trouxeram as divindades por eles cultuadas, a exemplo de Dioniso, Serápis, Astarte, os Dióscuros e, naturalmente, Júpiter, em cuja honra o imperador teria erguido um templo.[72] Segundo Goodman,[73] ao instalar uma cidade romana no sítio de Jerusalém, Adriano pretendia anunciar aos judeus que o Templo não seria reconstruído e que eles não mais voltariam a ali residir. Como resposta às medidas tomadas pelo imperador, irrompe, em 132, um novo levante que se estende até 135, com consequências devastadoras para a Judeia. Conta-se que, encerrado o conflito, Adriano decidiu renomear a província da Judeia como Palestina, recuperando assim um topônimo associado aos filisteus, arqui-inimigos dos judeus, além de ter proibido o ingresso dos judeus em Jerusalém ou mesmo nas cercanias.

Nas décadas seguintes, Jerusalém floresce por conta dos legionários romanos, cuja presença, na região, significou um importante estímulo à economia, até que, na segunda metade do século III, a 10ª legião é transferida para uma nova base, no litoral do Mar Vermelho, vendo-se então a cidade privada do afluxo de riqueza sob a forma de soldo que alimentava as redes de comércio locais. Desse modo, embora possuísse todas as comodidades próprias de uma cidade romana – termas, teatro, anfiteatro, fórum – e estivesse conectada a Cesareia Marítima por uma rede de estradas, sem poder contar com os recursos provenientes dos legionários, Jerusalém vai aos poucos perdendo importância,[74] mas não na memória do povo judaico, que sempre aspirou a retornar à sua cidade e reconstruir o Templo.[75] Seja como for, Jerusalém, na passagem do

---

[71] Michael GRANT, *The Jews in the Roman World*, London, Phoenix Giant, 1999 p. 246.

[72] Simon MONTEFIORE, *Jerusalém, a biografia*, São Paulo, Cia. das Letras, 2013, p. 183.

[73] Martin GOODMAN, *Rome and Jerusalem: the Clash of Ancient Civilizations*, New York, Vintage Books, 2007, p. 462.

[74] GOODMAN, *id. ibid.* p. 475 *etsequ.*

[75] Por século a fio, a expectativa de retorno a Jerusalém e de reconstrução do Templo nunca foi completamente abandonada pelos judeus. Em suas orações diárias, os judeus sempre suplicavam a Iavé por isso. Já a *Mishná*, um texto normativo do judaísmo rabínico composto entre os séculos II e III, continha uma série de prescrições rituais que deveriam ser observadas quando o Templo fosse reconstruído. O jantar da Páscoa (*Seder*), por sua vez, costumava ser encerrado com as seguintes palavras: "Ano que vem, em Jerusalém", cf. MONTEFIORE, *op. cit.*, p. 188.

III para o IV século, era apenas mais uma cidade da Palestina, até que, em virtude da adesão de Constantino ao cristianismo, abre-se uma nova página na sua história. Embora os cristãos reverenciassem Jerusalém pelo lugar que ocupava nas Escrituras, a comunidade cristã local era eclipsada por Cesareia, sede de figuras de relevo como Orígenes e Eusébio. Na realidade, antes de Constantino, os cristãos raramente se referiam a Jerusalém em termos físicos, arquitetônicos, como uma cidade repleta de lugares santos, investindo antes na imagem da Jerusalém celeste que, no fim dos tempos, desceria dos céus, como descrito em*Apocalipse* 21, 1-2. Constantino é, pois, o responsável por conferir materialidade à atmosfera sacra de *Aelia* (agora não mais *Capitolina*), a começar pela construção da Igreja do Santo Sepulcro, o que deu ensejo não apenas à destruição de um antigo santuário de Afrodite, mas ao remodelamento de toda a zona central da cidade a fim de abrigar os peregrinos que começavam a se deslocar de todos os cantões do Império para visitá-la, quando a expressão *loca sancta,* até então ausente da literatura cristã, se torna corrente.[76] À Igreja do Santo Sepulcro logo vieram se somar outros edifícios, como a Basílica de Eleona, no Monte das Oliveiras, de maneira que Jerusalém vai deixando para trás os marcadores da sua identidade pagã para se tornar o epicentro da Terra Santa, atraindo cada vez mais peregrinos.[77]

A atuação de Constantino no sentido de transformar Jerusalém numa *hagia polis* cristã parecia lançar a pá de cal sobre as esperanças dos judeus em recuperar sua cidade. Não que os judeus se encontrassem de todo ausentes de Jerusalém, pois temos notícia de que, ao menos a partir do século III, costumavam visitá-la regularmente a fim de orar junto às ruínas, talvez por ocasião do aniversário da destruição do Templo.[78] Em todo caso, a cristianização de Jerusalém patrocinada por Constantino e sucessores tornava cada vez mais distante a perspectiva de um retorno imediato dos judeus a ela, até que subitamente, por iniciativa de Juliano, a situação parece sofrer uma reviravolta. A conversão do soberano em defensor da causa judaica ocorre entre 362 e 363, quando da sua transferência de Constantinopla para Antioquia. Na oportunidade, o imperador começa a delinear de modo mais consistente sua reforma religiosa, cujo principal objetivo era revitalizar o paganismo, em especial no que dizia respeito à

[76] Pierre MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient*, Paris, Du Cerf, 2011, p. 28.

[77] Para um inventário minucioso dos monumentos e edifícios cristãos que povoaram Jerusalém e a Terra Santa do século IV em diante, consultar o *excursus* contido na segunda parte da obra de MARAVAL, *id. ibid*., p. 251-310.

[78] GOODMAN, *op. cit.*, p. 543.

prática do sacrifício, cada vez mais em desuso.[79] De acordo com Finkelstein,[80] colocando-se na posição de intérprete e porta-voz das crenças professadas pelos diversos *ethné* do Império, Juliano busca determinar a forma própria de culto mediante a correta interpretação das leis ancestrais. Nesse sentido, estabelece um conjunto de critérios para a identificação de um *ethnos*: vinculação da comunidade a uma terra natal que portasse o nome do epônimo, adoração de uma divindade responsável por conferir aos devotos uma *politeia*, ou seja, um sistema de leis, construção de templos nos quais fossem realizados sacrifícios e orações e manutenção de um corpo sacerdotal. Segundo o imperador, os judeus cumpriam todos os requisitos necessários para serem considerados um *ethnos*, não havendo, pois, justificativa para se encontrarem privados de sua cidade e de seu Templo, onde era cultuado Iavé, o seu deus étnico. A iniciativa pró-judaica de Juliano derivava, no fundo, do seu enfrentamento com os cristãos, que denominava *galileus*, etnômio pleno de significado, uma vez que remetia à região da Galileia e não à Judeia, cujo centro era Jerusalém. Ao distinguir os *galileus* dos *judeus*, o imperador declarava não reconhecer Jerusalém como uma cidade cristã, ao mesmo tempo que retirava dos cristãos o monopólio sobre Iavé que, pela tradição, era uma divindade judaica. Além disso, na concepção de Juliano, a devolução de Jerusalém aos judeus e a reconstrução do Templo representavam uma excelente oportunidade para contradizer as profecias de Jesus, que assim teria sua divindade negada.[81]

Imbuído do desejo de, por um lado, corrigir o "erro" de Constantino ao cristianizar a paisagem urbana de Jerusalém e, por outro, restituir aos judeus as condições para que pudessem reabilitar o seu culto ancestral, o que incluía a retomada dos sacrifícios, é que Juliano determina a reconstrução do Templo, encarregando Alípio da tarefa, embora sem sucesso, pois, como menciona Amiano Marcelino[82], a irrupção de um incêndio no canteiro de obras levou ao cancelamento da empreitada. Ainda que, ao interromper os trabalhos de reconstrução do Templo, Juliano não tenha sido motivado, como sugere João Crisóstomo, pelo medo de sofrer qualquer punição, uma vez que o imperador não reconhecia, em absoluto, a divindade de Cristo, tal decisão sem dúvida re-

---

[79] Glanville DOWNEY, *A History of Antioch in Syria*, Princeton, Princeton University Press, 1961 pp. 381-382.

[80] Ari FILKENSTEIN, *The Specter of the Jews: Emperor Julian and the Rhetoric of Ethnicity in Syrian Antioch*, Oakland, University of California Press, 2018, p. 13 *et sequ.*

[81] WILKEN, *op. cit*., p. 141.

[82] Ammianus Marcellinus, XXIII, 2-3.

presentou um duro revés para os judeus, o que foi agravado pela morte precoce de Juliano ao dar combate aos persas. No entanto, importa mencionar que a esperança dos judeus em recuperar Jerusalém e reconstruir o Templo não foi inteiramente sepultada com o soberano, muito pelo contrário, pois tudo leva a crer que, nas décadas seguintes, o retorno dos judeus a Jerusalém continuava a ser, ao menos no Oriente, uma ideia viável, como comprova a *Epístola à comunidade dos judeus*, uma carta apócrifa atribuída a Juliano cuja redação, segundo Van Nuffelen,[83] ocorre entre 429 e 450. Nela, o autor, após prometer abolir o *apostole*, ou seja, a antiga taxa recolhida em ouro dos judeus da Diáspora para a manutenção do patriarcado que, em 429, havia sido integrada ao tesouro imperial por decisão de Teodósio II, solicita aos judeus que roguem à sua poderosa divindade proteção para a casa imperial. Em suas próprias palavras, "isso deveria ser feito a fim de que eu, após ter concluído com sucesso a guerra com a Pérsia, possa reconstruir com os meus próprios esforços a cidade sagrada de Jerusalém, na qual por muitos anos vocês têm desejado habitar, e possa ali estabelecer residentes".[84] A *Epístola à comunidade dos judeus* nos sugere que, ainda em meados do século V, a memória da atuação pró-judaica de Juliano não havia sido apagada. Segundo Wilken,[85] é bem possível que o retorno dos judeus a Jerusalém e a reconstrução do Templo tenham desencadeado um movimento de fervor escatológico,[86] não apenas entre as comunidades judaicas, mas também entre os judaizantes, o que não poderia deixar de perturbar os cristãos, para quem as ruínas do Templo constituíam prova irrefutável da divindade de Jesus.[87]

---

[83] Peter VAN NUFFELEN. "Deux fausses lettres de Julien l'Apostat, Ep. 51 [Wright] et la lettre à Arsacius, Ep. 91 [Bidez] ", *Vigiliae Christianae*, 56, 2 (2002), 131-150.

[84] Iulianus, *ep.* 51.

[85] WILKEN, *op. cit.*, p. 146.

[86] Acerca do possível entusiasmo judeu com a reconstrução do Templo por Juliano, é necessário fazer uma distinção entre os devotos comuns e a elite rabínica. Para os judeus e judaizantes de Antioquia e de outras localidades do Império, a proposta de Juliano deve ter causado alegria e uma sensação de que, no final das contas, seria reparada uma injustiça secular. No entanto, no que diz respeito aos rabinos, a iniciativa, ao que parece, não foi muito bem recebida, uma vez que a reconstrução do Templo seria realizada por um soberano gentio cuja atuação não havia sido respaldada pelos profetas. Em segundo lugar, o acontecimento produziria um deslocamento diante da Jerusalém literária que gerações de rabinos tinham cuidado de conservar na memória coletiva, cf. SIVAN, *op. cit.*, p. 208. Nesse sentido, como alerta Ross KRAEMER, *The Mediterranean Diaspora in Late Antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 27, o estudo da literatura rabínica certamente não pode ser confundido com o estudo das comunidades judaicas da Diáspora.

[87] FINKELSTEIN, *op. cit.*, p. 112.

Considerações finais

Ao enfatizar, nas suas homilias *Adversus Iudaeos*, a conexão indissolúvel do judaísmo com Jerusalém e seu Templo, João Crisóstomo decerto pretendia minar a atração que os ritos e festivais da sinagoga exerciam sobre os membros da sua congregação, uma vez que, para muitos cristãos, as cerimônias judaicas, plenas de sons, cores e movimento, eram mais agradáveis que a liturgia monótona da Igreja.[88] Tendo em vista que, na concepção do pregador, a variável espacial se sobrepunha à temporal, era inadmissível que os judeus continuassem a praticar os ritos próprios da sua crença fora de Jerusalém, à qual jamais retornariam. Essa insistência em fazer dos judeus um imenso contingente de apátridas, sem autorização para cultuar sua divindade onde quer que fosse, configurou uma estratégia discursiva empregada pelo orador a fim de negar ao judaísmo qualquer possibilidade de se reinventar após a destruição do Templo, reforçando assim a tese cristã de que, na época tardia, o judaísmo era uma crença desprovida de fundamento. Os temores do pregador, no entanto, não envolviam apenas a preservação da integridade da sua assembleia, mas também a nova posição assumida por Jerusalém ao longo do século IV, quando a cidade adquire para os cristãos um apelo material que não possuía outrora. A ameaça da reconstrução do Templo por Juliano e o novo fôlego que essa medida proporcionou às comunidades judaicas do Oriente decerto não passaram desapercebidos a João Crisóstomo, um nativo de Antioquia, a mesma cidade onde o imperador, não por acaso, havia deflagrado sua ofensiva pró-judaica. Em termos cristológicos, o retorno dos judeus a Jerusalém acarretaria a negação da condição divina de Jesus, mas não apenas. Numa cidade que começava a ser inundada por santuários, mosteiros, igrejas e *martyria*, a reconstrução do Templo criaria um poderoso entrave ao domínio territorial dos cristãos, ao mesmo tempo que favoreceria o intercâmbio regular entre cristãos e judeus, tudo aquilo que João Crisóstomo pretendia por todos os meios evitar. Retomando o antigo princípio segundo o qual, no Mundo Antigo, a cidade exprimia a benevolência dos deuses para com os homens, João Crisóstomo sustenta que a expulsão dos judeus de Jerusalém era um acontecimento mais do que suficiente

[88] De acordo com KINZIG, "Non separation...", p. 39, os ritos da sinagoga eram coloridos e envolviam incenso e música tocada por címbalos, liras, harpas e trombetas, além de dança na ágora com os pés descalços, de modo que poderiam ser apreciados por qualquer transeunte. Cf. VAN DER HORST, *op. cit.*, p. 232.

para acarretar o colapso do judaísmo. Segundo o pregador,[89] embora o mundo inteiro tivesse sido aberto aos judeus, eles não teriam permissão para sacrificar fora de Jerusalém, vale dizer, para executar seus ritos ancestrais em qualquer outro lugar. Considerando que Jerusalém havia se convertido, no século IV, numa cidade cristã, ela também passaria a constituir, em caráter definitivo, uma heterotopia para os judeus, um *ethnos* que, num Império cada vez mais dominado pelo cristianismo, era um habitante de todos os lugares e, ao mesmo tempo, de lugar nenhum.

[89] Ioh. Chrys. *Adv. Iud.* IV, 881.

¿Judíos reales en las homilías sobre Juan de Juan Crisóstomo? Consideraciones iniciales

Andrea SIMONASSI LYON
(Universidad de Buenos Aires / IMHICIHU-CONICET)

Introducción

Mientras fue presbítero en la ciudad de Antioquía, Juan Crisóstomo predicó numerosas homilías en varias iglesias de la ciudad. Flaviano, el patriarca de Antioquía le asignó la tarea de predicar, función que desarrolló muy ampliamente en diversas iglesias de la ciudad.[1] En varias de sus homilías Crisóstomo hace uso de *topoi* antijudíos, propios de la literatura *Adversus Iudaeos*. Ahora bien, estos judíos que aparecen en la obra de Crisóstomo, en su gran mayoría, no responden a una referencia a judíos reales, habitantes de Antioquía, sino más bien a un judío construido, que le servirá como instrumento pedagógico para instruir a su feligresía en la ortodoxia.

En este sentido, este "judío retórico"[2] tiene la finalidad de brindar una imagen, un supuesto de cómo deben ser los judíos y no se intenta describirlos

[1] Inmaculada DELGADO JARA, "El período antioqueno de la vida de san Juan Crisóstomo", *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 157 (2001), p. 44.

[2] Paula FREDRIKSEN, "Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the Contra Iudaeos Tradition", en Natalie DOHRMANN y Annette YOSHIKO REED (eds.), *Jews, Christians and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013, p. 249.

tal cual son. Como dice Jeremy Cohen la teología y exégesis cristiana crean un judío propio que concuerda con sus necesidades.[3]

Teniendo esto en mente, en el presente trabajo nos proponemos tres objetivos: 1) analizar los *topoi* que aparecen en el discurso del antioqueno; 2) dar cuenta de las razones de su prédica antijudía; y 3) revelar si existen referencias a judíos reales en la prédica del presbítero. Para esto, el *corpus* homilético[4] en el que nos concentraremos será el compuesto por las homilías sobre Juan, el evangelista[5], que Crisóstomo desarrolló en 391, durante su quinto año como presbítero de Antioquía.[6]

El discurso antijudío presente en las homilías sobre Juan

Por empezar, nos parece pertinente aclarar que para dar cuenta de la hostilidad del discurso del presbítero haremos uso de la categoría de antijudaísmo. Gavin Langmuir lo define en su libro *Toward a Definition of Antisemitism* como

> (…) una total o parcial oposición al judaísmo–y a los judíos como adherentes a él– por personas que aceptan un sistema competitivo de creencias y prácticas y consideran ciertas creencias y prácticas judías genuinas como inferiores.[7]

Por otro lado, sostiene que tres componentes sobresalen en la formación del antijudaísmo, a saber, la creencia de que los judíos no comprenden el Plan divino; la acusación de deicidio; y la creencia de que el devenir histórico había

[3] Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley – Los Ángeles – Londres, University of California Press, 1999, pp. 2-5.

[4] Las traducciones son propias del griego de Maurice GEERARD (ed.), *Clavis Patrum Graecorum, volumen II, ab Athanasio ad Chrysostomum*, TurnhoutBrepols, 1974.

[5] Juan CRISOSTOMO*, In Sanctum Joannem Apostolum et Evangelistam* (CPG 4425) PG 59, 23-482, en Maurice GEERARD (ed.), *Clavis Patrum Graecorum, volumen II, ab Athanasio ad Chrysostomum*, Turnhout, Brepols, 1974.

[6] John Norman Davidson KELLY, *Golden Mouth. The Story of John Chrysostom – Ascetic, Preacher, Bishop*, Itaca – Nueva York, Cornell University Press, 1995, p.90.

[7] "Anti-Judaism I take to be a total or partial opposition to Judaism –and to Jews as adherents of it– by people who accept a competing system of beliefs and practices and consider certain genuine Judaic beliefs and practices as inferior". Gavin LANGMUIR, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley – Los Ángeles – Oxford, University of California Press, 1990, p. 57.

demostrado que Dios estaba castigando a los judíos por el deicidio. Esto es, para el autor, el núcleo mismo del antijudaísmo cristiano.[8]

En el discurso antijudío de los Padres de la Iglesia suelen aparecer de manera repetitiva diferentes epítetos y *topoi* para hacer referencia a los judíos. Volvemos a subrayar que los mismos no tienen como objetivo ofrecer una descripción fidedigna de los habitantes judíos de las ciudades que componen el Imperio, sino más bien brindar una imagen construida de un judío atemporal, estático, que posee ciertas características que la tradición cristiana le atribuye a fin de convertirlo en un no-cristiano por antonomasia; en todo lo que no debe ser el verdadero cristiano; en el enemigo, el contrario de la ortodoxia. Así, como sostiene Paula Fredriksen, desde el siglo IV en adelante, este "judío retórico" es un elemento constitutivo de la identidad cristiana.[9] En este sentido, la autora enfatiza que este constructo no solo le es funcional al discurso patrístico para lidiar con el colectivo judío sino que también, y aquí radica la clave, le sirvió para articular los principios de la identidad cristiana ortodoxa contra la competencia que significaban los otros cristianismos. De esta manera, la retórica más virulenta contra los judíos aparece en aquellos tratados dondese ataca a otros cristianos que en aquellos destinados específicamente al pueblo de Moisés.

Ahora bien, ¿Cuáles son los *topoi* que encontramos en la obra del antioqueno? En efecto, aquellos que componen este *corpus* de lugares comunes que hallamos en la literatura contra los judíos de los autores cristianos tardoantiguos. Veamos algunos ejemplos:

Se suele asociar a los judíos a la *incredulidad* lo que los lleva a *rechazar a Cristo* como el hijo de Dios y Mesías. En este sentido, caen en el error por no reconocer la Venida y el cambio de rol que esta supone para este colectivo en la economía de la salvación: Es así que los judíos entregaron su salvación a otros.[10]Así Crisóstomo sostiene:

> Preocupado [Juan] más allá de lo soportable por la estupidez de los judíos y de la mayoría, expone la acusación de una manera aún más llamativa diciendo que los suyos no lo recibieron y eso también cuando Él vino a ellos.[11]

---

[8] Gavin LANGMUIR, *History, Religion and Antisemitism*, Berkeley – Los Ángeles – Oxford, University of California Press, 1990, p. 285.

[9] FREDRIKSEN, *op. cit*., p. 254.

[10] *In Joa. Hom*. 3. 5. PG 59, 43.

[11] *In Joa. Hom*. 9.1. PG 59, 69.

No reconocen a Cristo, y esto les quita la posibilidad de la salvación. Son los que lo reconocen como Hijo de Dios los que se salvan. Por ende, dejan de ser el pueblo elegido para ser aquellos que se equivocarony que se mantienen en su error por continuar practicando sus rituales, festividades y por apegarse a la Ley sin dar cuenta del cambio que generó la Venida. Como argumenta Laham Cohen:

> Así, los autores tardoantiguos insistían, una y otra vez, ya sea en la torpeza espiritual de los judíos, ya sea en su maldad. Es que la literatura cristiana debía (…) explicar por qué los destinatarios originales del mensaje divino no habían podido ver, frente a pruebas irrefutables (siempre en el pensamiento cristiano, claro) al mesías en Jesús. Entonces se suceden continuamente referencias a la ceguera, oscuridad y terquedad.[12]

Los *topoi* referentes a la *oscuridad* y la *ceguera* aparecen reiteradamente en las homilías sobre Juan: los judíos caminan por la oscuridad, por caminos equivocados[13] y por esto son ciegos.[14] Y es esta incredulidad lo que los lleva a padecer miserias y desgracias porque Dios los ha abandonado[15]. Son, asimismo, seres *malvados* y, en reiteradas ocasiones, los teólogos cristianos los asocian a los demonios y al diablo.

> Porque habiendo gozado de mayores privilegios que los paganos, por haber recibido la Ley, por conocer a Dios y el resto de las cosas que enumera Pablo, después de la Venida, vieron a ellos y a los paganos llamados en igualdad de condiciones (…) llegaron a tener envidia y se sintieron heridos por su vanidad y no pudieron soportar la indescriptible e inmensa misericordia del Señor. Así que esto les ha sucedido por el orgullo, la maldad y la crueldad.[16]

La prédica antijudía de los teólogos cristianos ha identificado como pares antitéticos a los judíos y a los cristianos. Mientras que los primeros se asocian a la *carne*, al *cuerpo*; los segundos se vinculan a la mente y al espíritu. Y este binarismo también fue parte constitutiva de la figura del judío retórico que

---

[12] Rodrigo LAHAM COHEN, "Un Dios, un texto y el conflicto por la interpretación: Judíos y cristianos en la Antigüedad Tardía", en Elisa CASELLI y Rodrigo LAHAM COHEN (eds.), *Antijudaísmo, Antisemitismo y Judeofobia. De la Antigüedad Clásica al atentado a la AMIA*, Barcelona – Buenos Aires, Miño y Dávila, 2021, p. 51.

[13] *In Joa. Hom*. 68.1 PG 59, 374.

[14] *In Joa. Hom*. 45.1 PG 59, 251.

[15] Esta referencia al abandono de Dios en referencia a los judíos aparece también en otras series del presbítero como la *AdversusIudaeos* (CPG 4327)

[16] *In Joa. Hom*. 9. 1 PG 59, 70.

construye la literatura *adversus Iudaeos*, porque era a través de esta dicotomía que se interpretaban las prácticas religiosas de los judíos fueran estas reales o imaginadas.[17]

> No hay nada peor, nada más vergonzoso que la glotonería; hace que la mente sea burda y carnal el alma; ciega y no permite ver con claridad. Vean cómo es este el caso de los judíos. Porque estaban concentrados en la glotonería, ocupados con las cosas mundanas, sin pensamiento espiritual. Aunque Cristo los guíe con diez mil dichos, aun así no se levantan sino que continúan hundiéndose.[18]

El *deicidio* –formulado hacia fines del siglo II por Melitón de Sardes–, es una constante en las homilías del presbítero antioqueno. Los judíos persiguen al Mesías y lo asesinan, son los asesinos del Hijo de Dios. Esta figura es repetida casi hasta el hartazgo y aparece varias veces en una misma homilía.

> Nada es peor que la envidia y la malicia; por esto la muerte entró al mundo. Porque cuando el diablo vio al hombre honrado, no soportó su prosperidad, sino que utilizó todos los medios para destruirlo. Y de la misma raíz se puede ver en todas partes producir este mismo fruto. Así Abel fue asesinado (…) de esto también los judíos se convirtieron en asesinos de Cristo. Y declarando esto, el evangelista dijo: "Después de estas cosas, Jesús anduvo en Galilea; no tenía poder para caminar entre los judíos, porque los judíos buscaban matarlo.[19]

> (…) los judíos lo rechazaron, hasta lo crucificaron (…) pero cuando lo odiaron, y lo odiaron tanto como para matarlo, era superfluo perseverar mientras lo rechazaban. Porque lo rechazaron diciendo: "No tenemos rey sino César".[20]

Así el judío retórico contenía una serie de características intrínsecas que se configuraban como la antítesis de los rasgos que poseía un cristiano. Este judío construido, entonces, se configuraba como un instrumento didáctico que tenía como finalidad adoctrinar a los cristianos y, como dijimos, era un elemento inmutable y estático que podía utilizarse en cualquier momento y lugar a fin de lograr el objetivo pedagógico. Este judío retórico era deicida, malvado, carnal, estúpido, errado, envidioso, cruel, orgulloso, vanidoso, perseguidor, por nombrar algunos de los epítetos que aparecen en la fuente.

---

[17] FREDRIKSEN, *op. cit.*, p. 251.

[18] *In Joa. Hom.* 45.1 PG 59, 251.

[19] *In Joa. Hom.* 48.1 PG 59, 269.

[20] *In Joa. Hom.* 66.2 PG 59, 368.

Interpretaciones sobre las razones de la prédica antijudía de Juan Crisóstomo

Ahora bien, ¿cuáles eran las razones de esta retórica antijudía? Para responder esta pregunta es necesario remitirnos a dos corrientes historiográficas que intentan dar cuenta de las causas de esta praxis cristiana.

En primer lugar, la tradición que sostiene que el antijudaísmo refleja una competencia entre la nueva religión cristiana y el judaísmo –que no perdió su dinamismo y combatividad–. Por lo tanto, a raíz de un conflicto real, se desarrolla una rivalidad abierta y activa entre ambos grupos religiosos. El máximo exponente de esta línea fue Marcel Simon con su obra *Verus Israel: Relations entre juifs et chrétiensdans l´empire romain (135-425*).[21] En la misma, Simon argumenta que el antisemitismo –término utilizado por el autor como sinónimo de antijudaísmo– se despliega durante el siglo IV debido al vigor del que aún goza el judaísmo.Así, es el plano de las relaciones sociales el que determina el desarrollo de un antijudaísmo cristiano. Simón discutía con toda una tradición, cuyo exponente más importante fue Adolf Von Harnack[22] que consideraba que el judaísmo había perdido capacidad de atracción para el siglo II. Entonces Simon se pregunta en su obra de 1948, "¿Se persiste con tanta obstinación sobre un cadáver?".[23] Wayne Meeks y Robert Wilken adscriben al enfoque propuesto por Simon: el antijudaísmo era un reflejo de la vitalidad del judaísmo.[24] Así, esta corriente considera que mientras más dinámico era el judaísmo, más se configuraba como un competidor del cristianismo y, por ende, el antijudaísmo cristiano se volvía más virulento.

La segunda línea historiográfica discute abiertamente con la anterior y argumenta que el antijudaísmo es utilizado para satisfacer una necesidad interna de autodefinición de la Iglesia. En consecuencia, más que reflejar una confrontación activa entre dos grupos religiosos, el antijudaísmo presente en el discurso patrístico responde más a un discurso interno que no tiene que ver con conflictos interconfesionales sino con un intento por establecer los límites

---

[21] Marcel SIMON, *Verus Israel: Relations entre juifs et chrétiens dans l´empire romain (135-425)*, París, Editions de Boccard, 1948.

[22] Adolf VON HARNACK, *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophilii Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*, Leipzig, J.C Hinrichs, 1883.

[23] "*S´acharne-t-on avec une telle obstination sur un cadavre?"*SIMON, *op. cit*., p. 171.

[24] Wayne MEEKS y Robert WILKEN, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Montana, Scholars Press, 1978.

de la identidad cristiana. Rosemary Ruether va a sostener que el antijudaísmo patrístico es parte de la exégesis cristiana que responde, justamente, a esa necesidad de autoafirmación.[25] Miriam Taylor, por su parte, destaca que el antijudaísmo se encuentra en el núcleo mismo del discurso cristiano. Los judíos, según la autora, aparecen en los escritos de los Padres de la Iglesia como figuras simbólicas que juegan un rol esencial en la comunicación y desarrollo de la concepción de la identidad cristiana.[26]

En el presente trabajo vamos a transitar un punto medio entre ambas posturas. El caso de Crisóstomo nos parece que se entronca en ambos lineamientos. Por un lado, encontramos un contexto de interacción interconfesional en la Antioquía del siglo IV que atentaba contra la idea de identidad cristiana exclusiva.Esta situación hace que desde el pulpito del presbítero se intente reforzar qué elementos eran cristianos y qué elementos no y es en este punto que el judío retórico se despliega como dispositivo pedagógico al servicio de la ortodoxia cristiana. Años antes Crisóstomo pronunció su reconocida serie *Adversus Iudaeos* (386-387) en la que se evidencia que el judaísmo se configuraba como un competidor y atraía, por su antigüedad, por su vinculación con los judíos de las Sagradas Escrituras, por sus festividades a varios de los miembros de la congregación cristiana. Por ende, la retórica antijudía de Crisóstomo tenía tanto una base material, así como una base discursiva.

Ahora bien, ¿es posible extraer información acerca de los judíos reales que habitaban la ciudad de Antioquía de estas fuentes literarias? La respuesta es sí. Aunque hay un predominio del judío retórico porque los destinatarios de las homilías suelen ser los mismos cristianospodemos encontrar referencias a los judíos de carne y hueso. En su homilía 68 sobre Juan, Crisóstomo hace una explícita evocación a los judíos contemporáneos en su discurso.

> ¿Cuántas cosas, entonces, hacen los judíos ahora sin saber lo que hacen? caminando en la oscuridad, piensan que van por el camino correcto cuando van por el contrario; guardando el Shabbat, respetando la Ley y las observancias de los alimentos, pero sin saber por dónde caminan.[27]

---

[25] Rosemary RUETHER, *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Nueva York, The Seabury Press, 1974.

[26] Miriam TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden – Nueva York – Köln, Brill, 1995, pp. 4-5.

[27] *In Joa. Hom*. 68.1 PG 59, 374.

Nuevamente encontramos los *topoi* que sitúan a los judíos en la oscuridad por el error en el que viven por desconocer a Jesús como Mesías; los ubica transitando el camino incorrecto, no sabiendo ni qué camino recorren. Pero en este pasaje podemos extraer, aunque escasos, datos sobre la población judía contemporánea al presbítero: se refiere a los judíos "ahora" y dice que los mismos respetan el *Shabbat*, que respetan la Ley y que observan las prohibiciones que tienen que ver con los alimentos. Evidentemente estos judíos reales se "pierden" entre los retóricos, que abundan en las homilías. Pero, en el caso de Crisóstomo, están y aparecen por momentos para dar cuenta de su existencia en la ciudad y para dar cuenta, aunque de manera somera, de algunos rasgos de su estilo de vida, que nos pueden dar una mínima idea de su realidad. Como subraya Laham Cohen:

> Hubo, entonces, antijudaísmo destinado a los cristianos y hubo antijudaísmo destinado a los judíos. Ambos, a fin de cuentas, construyeron una imagen negativa del judío que, en ocasiones, excedió el plano discursivo.[28]

Conclusión

El discurso antijudío de los Padres de la Iglesia repetía hasta el cansancio una serie de *topoi* que tenían como fin delinear un tipo de judío retórico, un constructo que respondía a las necesidades de la ortodoxia cristiana. Ya sea para explicar la economía de la salvación tras la Venida y el rol que ocupaban los judíos en la misma; ya sea dar cuenta de la existencia de los judíos como otros no cristianos, enemigos de la ortodoxia, otros que representaban la antítesis del comportamiento y valores nicenos; ya sea para atacarlos por ser competidores directos, al generar ellos y sus festividades e instituciones cierta atracción el algunos de los miembros de la comunidad cristiana; cualquiera sea el fin, esta figura polimorfa devenía en un instrumento crucial del antijudaísmo cristiano. No era una imagen fidedigna de los judíos porque no interesaban tanto los judíos de carne y hueso, sino más bien lo que el judío supuestamente debía ser, en función de lo que la Iglesia necesitaba que fuera. Por supuesto que la mayoría de las referencias a judíos en los escritos patrísticos responden a este judío de papel. Pero, de todas maneras, pueden encontrarse huellas, aunque escasas, de los judíos históricos. Pueden rastrearse ciertos elementos que pertenecen al plano material y que nos brindan algún dato de los judíos de carne y hueso que habitaban el Imperio.

[28] LAHAM COHEN, *op. cit.*, p. 69.

Cirilo de Alejandría y la expulsión de los judíos del 415: una visión a través de la *Historia Eclesiástica* de Sócrates de Constantinopla[1] y la *Crónica* de Juan de Nikiû

Ignacio ROSNER
(GISAT-UBA)

Introducción

En el año 415 de nuestra era, el obispo Cirilo de Alejandría se encontraba enfrentado con Orestes, el prefecto local. Esta lucha por el poder entre la autoridad política y la autoridad eclesiástica se intensificó cuando Orestes publicó un edicto que regulaba diversas actividades artísticas[2]. El objetivo del prefecto era evitar el desorden que generaban ese tipo de exhibiciones, pero la legislación solamente provocó el descontento popular.

Cirilo envió a sus acólitos para instigar a la enardecida población, generando disturbios en toda la ciudad. Orestes decidió entonces castigar brutalmente a los responsables, lo cual llevó al obispo a lanzar un ultimátum: o se le ponía fin al maltrato contra los cristianos o de lo contrario habría represalias contra la población judía local[3].

Desde la destrucción del *Serapeum* en el 391 por parte de Teófilo de Alejandría (tío y predecesor de Cirilo), la población pagana local había sido desplazada

[1] También conocido como Sócrates Escolástico.

[2] Lauren KAPLOW, "Religious and Intercommunal Violence in Alexandria in the 4th and 5th centuries CE", *Hirundo: The McGill Journal of Classical Studies*, 4 (2005), 11-12.

[3] Susan WESSEL, *Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy: the Making of a Saint and of a Heretic*, Nueva York, Oxford University Press, 2004, p. 34.

como primera minoría religiosa y los judíos ahora ocupaban dicho lugar[4]. Tras escuchar las amenazas del obispo, los judíos locales se enfurecieron y llevaron adelante actos de violencia contra los cristianos[5].

Cirilo y sus seguidores reconocieron instantáneamente a los judíos como los perpetradores de los hechos violentos. Su respuesta fue arremeter contra todas las sinagogas de Alejandría para así castigar a los culpables. El obispo reunió a todos los judíos y ordenó que se les quitasen todas sus posesiones, expulsándolos de Alejandría. También se le permitió al resto de los ciudadanos el pillaje de los bienes que los judíos dejasen detrás[6]. Se llevó a cabo entonces lo que se conoce como la expulsión de la comunidad judía de dicha ciudad del Imperio romano oriental.

Varios autores, han hablado de la expulsión de los judíos de Alejandría como un hecho trascendental en la historia religiosa tardoantigua[7]. Sin embargo, las diferentes visiones no concuerdan en un punto clave: que es lo que supuso realmente la expulsión de la comunidad religiosa no cristiana más importante de la ciudad.

Es fundamental pensar entonces en qué consistió exactamente la expulsión y reflexionar en torno al uso del término. A su vez, queda por comprender si el hecho afectó a todos los judíos de Alejandría o si simplemente alcanzó a unos pocos. Nuestro objetivo será realizar una aproximación holística a expulsión para comprender su alcance real y material.

Nuestra hipótesis inicial será que la expulsión no fue una expulsión real[8] de la totalidad de la comunidad local, sino que se trató de un hecho ejemplar para disciplinar a una religión no cristiana, la cual poseía un gran peso social que podía llevar a un debilitamiento de la autoridad eclesiástica. Esto supuso

---

[4] Christoper HAAS, *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1997, p. 126.

[5] Llegada la noche, los judíos corrieron por la ciudad anunciando que la iglesia local se encontraba en llamas, para así hacer salir a las calles a los cristianos de forma desesperada. Engañados, los cristianos que se dirigieron a socorrer la iglesia fueron abatidos por grupos de judíos, lo cuales utilizaron anillos para reconocerse en la oscuridad de la noche. Ver SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia ecclesiastica*, 7.13 (trad. Zenos, A.C.). Disponible en: <https://www.newadvent.org/fathers/2601.htm> [consulta:02/02/2021].

[6] HAAS, op. cit., p.304.

[7] Ver el estado de la cuestión desarrollado posteriormente en el presente trabajo.

[8] Entendemos la idea de expulsión como el exilio masivo y forzoso de un grupo cultural, social, político o religioso desde un territorio hacia otro.

entonces la permanencia de los judíos en Alejandría, aunque con un perfil más bajo en lo que a participación social y política se refiere.

Para llevar adelante nuestro trabajo, analizaremos la *Historia Eclesiástica* de Sócrates de Constantinopla y la *Crónica* de Juan de Nikiû, dos de las fuentes más importantes a la hora de estudiar el obispado de Cirilo de Alejandría. En paralelo, analizaremos la figura política y social del obispo para así comprender las motivaciones de la expulsión, la cual para nuestra hipótesis inicial tendrá un fin político.

La figura de Cirilo de Alejandría

Cirilo es generalmente asociado a diversas situaciones peculiares ocurridas durante su obispado, siendo el enfrentamiento con el prefecto Orestes y la expulsión de los judíos de Alejandría solamente la punta del iceberg. Su empleo de los "sobornos" para obtener ventajas y favores frente a sus enemigos[9] y toda su disputa contra el obispo constantinopolitano Nestorio durante el Concilio de Éfeso (431) son hechos aún más polémicos. Sin embargo, el suceso por el cual suele ser más recordado es por el asesinato de la filósofa pagana Hipatia.

Habiendo sido la figura de Cirilo, junto con su papel en la sociedad y política de la Alejandría tardoantigua, nuestro objeto de estudio en ocasiones anteriores, nuestra opinión sobre el obispo posee ya un trabajo de investigación previo[10]. Adherimos a una visión actual que tienen varios historiadores dedicados al estudio de la Antigüedad Tardía en la cual se intenta desligar esos hechos controversiales de los reduccionismos basados en características personales o en sesgos religiosos, buscando una mirada más cercana a la totalidad de lo acontecido[11].

---

[9] Adherimos a la hipótesis de Lauren Kaplow, quien planteó que el poder de Cirilo no consistía solamente en la violencia física, sino también en la manipulación, la corrupción y la estrategia política. Esto era algo común en todos los obispos de la época. Cirilo repartió grandes sumas de dinero y de artículos de lujo para varias figuras importantes de la política local (incluyendo a miembros de la corte), las cuales eran vistas como "bendiciones". Ver KAPLOW, op. cit., p. 20.

[10] Ver Ignacio Elías ROSNER, "La construcción de la identidad cristiana en el marco del conflicto entre Cirilo de Alejandría y Nestorio de Constantinopla", *Actas de las XVI Jornadas Interescuelas*, Mar del Plata, Departamento de Historia de la Universidad de Mar del Plata, 2017. Disponible en: <https://cdsa.aacademica.org/000-019/33> [consulta: 07/02/2021].

[11] Ver por ejemplo Mario BAGHOS, "Enlightenment Legacy, Turbulence in Alexandria, and the Conflicting Representations of Athanasius and Cyril", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 62:3 (2018), 201-238.

Centrándonos en los sucesos que conciernen al presente trabajo, nuestra postura será similar a la de Susan Wessel, una de las académicas no confesionales que mejor ha estudiado a Cirilo. Para la autora, los problemas que el obispo tuvo al enfrentar a Orestes y a los judíos de Alejandría muestran los comportamientos propios de un prelado novato que tenía que asegurar una posición de poder al inicio de su episcopado[12]. Recordemos incluso que su ascenso al poder no fue instantáneo a pesar de que su tío era el obispo saliente: Cirilo solo logró posicionarse tras una violenta disputa frente a su rival, el archidiácono Timoteo[13].

En lo que concierne a su manera de expresarse, Cirilo no fue particularmente violento. Como hemos desarrollado en otros trabajos, hay varias identidades que Cirilo expresa en su vida y obra que son marcas propias de pertenencia[14]. Era a un hombre de elite formado en la *Paidea* tardoantigua, institución que le brindaba las estrategias típicas de la retórica[15].

Su identidad también tenía un componente cristiano que lo llevaba a defender su interpretación del dogma niceno mediante el uso de una oposición *insider/outsider*, marca típica de los discursos opuestos a gentiles, herejes e incluso judíos[16]. Finalmente, Cirilo también representaba una escuela teológica: la escuela de Alejandría[17]. El análisis de dicha identidad permite observar la ambición de poder que tenía Cirilo para su sede y también para su persona[18].

---

[12] WESSEL, op. cit., p. 57.

[13] SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, op. cit., 7.13.

[14] Ver ROSNER, op. cit.

[15] Peter BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Wisconsin, University of Wisconsin Press, 1992, p. 21-22.

[16] Eduard IRICINSCHI, Holger Michael ZELLENTIN, "Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies", en Eduard IRICINSCHI, Holger Michael ZELLENTIN (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008, pp. 13-19.

[17] Para un análisis más extenso de las escuelas rivales de Alejandría y Antioquía ver Aubrey Russell VINE, *The Nestorian Churches: a Concise History of Nestorian Christianity in Asia from the Persian Schism to the Modern Assyrians*, Londres, Independent Press, 1937, pp. 23-26 y Timothy E. GREGORY, *Vox Populi: Violence and Popular involvement in the religious controversies of the V century AD*, Ohio, Ohio State University Press, 1979, p. 85.

[18] Ante todo, los obispos eran miembros importantes de la élite urbana. Poseían una ambición social que los llevaba a buscar la obtención de poder tanto para sus sedes como para sí mismos. Ver Claudia RAPP, *Holy Bishops in the Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 208.

Los judíos de Alejandría

Al estudiar a las comunidades judías de la Antigüedad Tardía tenemos un problema crucial: la ausencia de fuentes[19]. Sin embargo, la comunidad judía de Alejandría era una de las más importantes del Imperio Romano oriental, con una historia rica y un lugar central en la Diáspora[20]. Mediante estudios tales como los de Christopher Haas es entonces que se puede realizar una revisión de la situación judía en Alejandría, desde su migración en los siglos III y II antes de nuestra era hasta el período que nos concierne, permitiendo así reconstruir la situación judía circa 415.

Como dijimos anteriormente, los judíos eran la minoría religiosa más importante de la ciudad. Hacia finales del siglo IV hubo una suerte de revitalización religiosa entre los judíos de Alejandría. El énfasis creciente de la vida social en torno a la sinagoga generó un regreso a los valores hebraicos y un abandono del helenismo, aunque no de manera general[21]. Los judíos continuaron relacionándose con otros grupos religiosos normalmente, entre estos los cristianos.

Llegando a los inicios del siglo V, los actos esporádicos de violencia entre las diferentes comunidades religiosas de la ciudad eran moneda corriente.Como afirma Haas, luego de que la iglesia local ganase el favor imperial, se impusiese frente al arrianismo y diese un golpe clave al paganismo con la destrucción del *Serapeum*, el único grupo religioso importante que quedaba por desplazar era el de los judíos[22]. Los disturbios del 415 entonces formaron parte de ese contexto de avance de la cristiandad imperial.

Una aproximación historiográfica a la expulsión

Los autores contemporáneos a los hechos tuvieron visiones diferentes sobre lo que supuso la expulsión. Sócrates Escolástico, hostil a Cirilo, narró que lo acontecido en el 415 consistió en una quita a los judíos de todas sus posesiones

[19] Ver Rodrigo LAHAM COHEN, *The Jews in Late Antiquity*, Leeds, Arc Humanities Press, 2018, pp. 4-11.

[20] HAAS,op. cit., pp. 94-95.

[21] Laham Cohen añade que, si bien varios papiros muestran signos de hebraización para el siglo V, se necesita aún más evidencia para afirmar que fue efectivo tal regreso a la tradición hebraica. Ver LAHAM COHEN, op. cit., p. 56.

[22] HAAS, op. cit., p. 126.

y en su posterior expulsión total de la ciudad, permitiendo al resto de los ciudadanos el pillaje de las pertenencias que hubiesen quedado en Alejandría[23]. Juan de Nikiû, más favorable a Cirilo, coincidió en la narrativa pero afirmó que solamente fueron castigados aquellos que se vieron involucrados en el conflicto[24].

En la historiografía de fines del siglo XIX y principios del XX, el tema de la expulsión no tuvo un análisis demasiado específico. Pero en 1952, Salo W. Baron fue el primero en referirse al suceso del 415 como "la primera expulsión de judíos de una ciudad de la historia"[25]. La afirmación otorgó una importancia crucial al hecho, convirtiéndolo en una suerte de momento trascendental en la historia del judaísmo. Sin embargo, en la actualidad han surgido varios estudios que buscan desentrañar no solo los motivos sino también las consecuencias reales de dicha expulsión.

Para 1997, el ya citado Christopher Haas hizo hincapié en cómo para el siglo siguiente al suceso ya había registros en la ciudad de gran cantidad de judíos conversos al cristianismo[26]. Esto permite teorizar que gran parte de la población judía local permaneció en Alejandría, aunque sin profesar su fe públicamente. ¿Podemos entonces pensar que la expulsión en realidad tuvo un elemento de conversión más que de exilio violento?

Más cerca de nuestro presente, Guy G. Stroumsa afirmó, muy cercano a nuestra hipótesis principal, que una expulsión era simplemente un acto simbólico en el que principalmente se echaba a los líderes de la comunidad, permitiendo al grueso de la población judía permanecer en la ciudad[27].

En la misma obra, Amnon Linder otorgó gran importancia a la legislación imperial a la hora de estudiar la situación judía (principalmente el Código

---

[23] SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, op. cit., 7.13.

[24] JUAN DE NIKIÛ, Crónica, 84.99 (trad.). Disponible en: <http://www.tertullian.org/fathers/nikiu2_chronicle.htm> [consulta: 12/02/2021].

[25] Stroumsa cita directamente a Baron y se encarga de corregir la afirmación al rememorar las previas expulsiones de los judíos de Roma: en el 139 antes de nuestra era y en los años 19, 41 y 49 de nuestra era. Ver Guy Gedalyah STROUMSA, "Jewish Survival in Late Antique Alexandria", en Robert BONFIL, Oded IRSHAI y Guy Gedalyah STROUMSA (eds.), *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures*, Leiden, Brill, 2012.

[26] La población judía local no solamente logró recuperar su densidad demográfica: Haas afirma también que, llegada la Edad Media, la comunidad judía de Alejandría fue una de las más influyentes del Oriente Próximo. Ver HAAS, op. cit., p. 127.

[27] "Se debe tener en cuenta que en el mundo antiguo la expulsión de una población era común, y hasta cierto punto, un acto simbólico que suponía la expulsión de los líderes de la comunidad, mientras que a la gente común no se la desarraigaba". Ver STROUMSA, op. cit., p. 265.

Teodosiano), aunque curiosamente sin hacer hincapié en la expulsión. Linder calificó al año 415 como un punto de inflexión para la legislación concerniente a los judíos, especialmente prestando atención a la prohibición de continuar construyendo sinagogas[28]. Esto nos puede llevar a pensar que las primeras dos décadas del siglo V fueron brutales para los judíos de todo el Imperio, permitiendo ver los sucesos de Alejandría como parte de una totalidad y no como un caso aislado.

Finalmente, Oded Irshai ofreció en 2013 una visión en parte rupturista con los anteriores autores, especialmente con Haas. Para Irshai, los historiadores anteriores fallaron en dar cuenta del verdadero desencadenante de la expulsión[29]. El ensayo, aunque breve, se muestra ambicioso, haciendo estudios comparativos entre la expulsión del 415 con la revuelta de Calama en el 408, a la vez que realizando un análisis de las narrativas de Sozomeno y Sócrates Escolástico para dar cuenta de la problemática.

Uno de los elementos más llamativos del texto de Irshai es la idea que esboza al citar a Philippe Blaudeau: ¿poseía Cirilo de Alejandría el suficiente poder como para expulsar a toda la población judía de la ciudad y a la vez tomar el control de todas sus posesiones? Sumado a esto, no hay un impacto de los sucesos del 415 en la legislación imperial, lo cual permite imaginar que lo que cuentan historiadores como Sócrates es simplemente "una exageración triunfalista de una resolución más mundana"[30].

Historia Eclesiástica de Sócrates de Constantinopla

La lectura y el análisis de la obra de Sócrates Escolástico son fundamentales para todo estudioso de Cirilo de Alejandría. La cuestión judía aparece mencionada asiduamente en el capítulo treceavo del libro VII de su *Historia Eclesiástica*.

---

[28] Más detalladamente, Linder va a explicar que el año 415 fue el *turning-point* debido a que la legislación imperial prohibió al patriarca Gamaliel VI fundar nuevas sinagogas. Sumado a esto, se permitió destruir aquellas que se encontrasen abandonadas, siempre y cuando su eliminación no generase disturbios. Ver Amnon LINDER, "The Legal Status of Jews in the Byzantine Empire", en BONFIL, IRSHAI y STROUMSA (eds.), op. cit.

[29] Oded IRSHAI, "Christian Historiographers' Reflections on Jewish-Christian Violence in Fifth-Century Alexandria" en Natalie B. DOHRMANN and Annette Yoshiko REED (eds.), *Jews, Christians, and the Roman Empire: the Poetics of Power in Late Antiquity*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 141-142.

[30] IRSHAI, op. cit., p. 143.

Sócrates cuenta la conocida disputa desatada por las regulaciones sobre los espectáculos locales, la cual acrecentó el enfrentamiento entre Cirilo y Orestes. Si bien hemos dicho que el historiador habla de una expulsión y desposesión total de la comunidad judía local (sumada al permiso de pillaje), en algunos pasajes brinda datos que a simple vista pueden parecer anecdóticos pero que posiblemente permiten reconsiderar la idea de expulsión. Dice, por ejemplo, que los judíos fueron "dispersados alguno en una dirección y otros hacia otra"[31], lo cual nos hace pensar que su exilio no contó con el orden y con la regulación burocrática que, pensamos, un hecho de semejante trascendencia debería poseer.

A su vez, la historia menciona fugazmente a un médico judío llamado Adamantio, el cual logró huir hacia Constantinopla, en donde supuestamente el obispo Ático lo llevó a abrazar el cristianismo. Sócrates cuenta que, un tiempo después, Adamantio regresó a Alejandría, residiendo en la ciudad permanentemente[32]. Esto refuerza entonces la idea de que hubo judíos que, ante los hechos del 415, fueron convertidos al cristianismo, pero permaneciendo en la ciudad de una forma u otra.

Algo que llama la atención en la obra de Sócrates es que en el capítulo decimosexto del mismo libro se vuelve a mencionar a los judíos. El capítulo se centra temporalmente luego del episodio entre Cirilo e Hipatia[33] (transcurrido justamente en el 415). Sócrates narra como en un lugar de Siria conocido como Inmestar, un grupo de judíos alcoholizados comenzó a burlarse de los cristianos y de su dios. El incidente empeoró cuando los judíos tomaron a un niño cristiano y lo ataron a una cruz, mofándose de él. Finalmente, terminaron azotando al niño hasta la muerte, lo cual generó un enfrentamiento con los cristianos locales. Al enterarse, el emperador ordenó al gobernador de la provincia encontrar y castigar a los responsables[34].

Respecto al incidente en Inmestar, Sócrates solamente informa que los judíos "pagaron el precio por su maldad", pero no especifica la forma por la cual fueron castigados[35]. Esto, sin embargo, nos permite pensar dos nuevas ideas: en primer lugar, que efectivamente la violencia hacia los judíos en Alejandría del 415 no fue un caso aislado. Y en segundo lugar, que ante hechos de semejante

[31] SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, op. cit., 7.13.

[32] Ibídem, 7.13.

[33] Ibídem, 7.15.

[34] bídem, 7.16.

[35] Ibídem, 7.16.

calibre el castigo recaía sobre los culpables en lugar de sobre toda una población o comunidad.

En cuanto a las intenciones de Cirilo, Sócrates lo muestra en una constante lucha por el poder contra Orestes: ambos perpetran actos violentos y movilizan a sus seguidores para así conseguir ganar terreno en la política local. Cabe destacar que el historiador era contrario a Cirilo muy posiblemente debido a su filiación religiosa[36].

Crónica de Juan de Nikiû

En lo que respecta a Juan de Nikiû y su *Crónica* (en la cual Cirilo es visto con mejores ojos), también se reproduce el mismo incidente. En esta ocasión, Orestes está del lado de los judíos, algo que enardece aún más su contienda con Cirilo[37]. Aquí, las represalias parecen ser llevadas adelante principalmente por la comunidad cristiana en general, cuyos miembros "marcharon iracundos hacia las sinagogas de los judíos y las tomaron y purificaron, convirtiéndolas en iglesias"[38]. El autor agrega que solamente fueron desterrados "los asesinos judíos", a quienes "se les saquearon todas sus posesiones y se les expulsó totalmente despojados"[39] de Alejandría.

En la *Crónica* vemos entonces como la expulsión solamente correspondió a los implicados en la masacre, algo muy alejado de la idea de un suceso que afectó a una comunidad entera. Sumado a esto, podemos ver como Cirilo es aclamado por el pueblo y llamado "el nuevo Teófilo" ya que "ha destruido los últimos restos de la idolatría en la ciudad"[40]. Si bien Juan indudablemente exagera y enaltece la escena, esto nos permite sugerir que las motivaciones de Cirilo, al menos al interior de la comunidad cristiana, eran claras: lograr

---

[36] Suele creerse que Sócrates de Constantinopla pertenecía al novacianismo, una doctrina al interior del cristianismo que fue clasificada como herejía. Cirilo, del mismo modo por el cual buscó contrarrestar las influencias paganas y judías locales, arremetió contra este grupo al tomar como medida el cierre de sus iglesias. Siendo Sócrates partidario de dicho credo, es comprensible su aprensión por el obispo. Ver Eirini ARTEMI, "Thought and Culture in Christian Egypt 284-641 AD. Cyril of Alexandria (412-444) and his patriarchic period according to Socrates Scholasticus", *Mirabilia Ars*, 1 (2014), 24-25.

[37] JUAN DE NIKIÛ, op. cit., 84.94-95.

[38] Ibídem, 84.98.

[39] Ibídem, 84.99.

[40] Ibídem, 84.103.

instalar su poder monolíticamente y llevar al frente su visión de la ortodoxia, borrando toda posible intromisión de otros grupos religiosos. Teófilo dio un gran golpe al paganismo, mientras que Cirilo se encargó de propinar otro a los judíos debido a su manejo de la cuestión del 415.

Sumado a esto, la fuente nos muestra como aquella muchedumbre cristiana que transformó las sinagogas en iglesias también fue la misma que se encargó de asesinar a Hipatia[41], lo cual supuso otro gran golpe para el paganismo. Siguiendo el relato de Juan, Orestes también fue debilitado, ya que se posicionaba del lado de los judíos a la vez que tenía buena relación con la filósofa. Implicado o no con las muchedumbres cristianas iracundas que describe Juan, Cirilo logró ganar poder para sí y para la iglesia local. El paganismo y el judaísmo estaban sometidos, y su principal rival político (el prefecto) había perdido terreno.

La obra de Juan de Nikiû nos dice aún más. También narra el episodio de los judíos en Inmestar (llamada Kemterja en este caso) y dice que "se castigó a los judíos que estaban en el este" y que las autoridades "tomaron venganza de todos los que se habían burlado de Cristo y de sus fieles"[42]. Sin bien, al igual que en el relato de Sócrates, se especifica el castigo sobre los culpables del hecho, también se menciona de un castigo a todos los judíos "del este". ¿Podemos pensar en algún tipo de represalia para toda la comunidad judía de Siria? En el caso de Alejandría, tenemos la conversión de las sinagogas en iglesias, con el castigo de la expulsión solamente afectando a los culpables de la masacre: no sería descabellado sugerir que en el caso de Inmestar/Kemterja se procedió de forma similar.

Curiosamente, al final del capítulo Juan describe que "por aquellos días, varios de los judíos de Creta creyeron y se convirtieron en cristianos por consecuencia de la grandeza de la persecución que cayó sobre ellos"[43]. Esto, sumado al hecho anterior, nos permite a mantener nuestra afirmación de que el caso alejandrino no fue un hecho aislado, aunque aún no estamos dispuestos a asegurar que para esos tiempos existió una suerte de ola de violencia contra los judíos a lo largo de todo imperio.

Si vamos más hacia adelante en la *Crónica*, hay datos de vital importancia para pensar el impacto real de la expulsión del 415. Al hablar del episcopado

[41] Ibídem, 84.100-102.

[42] Ibídem, 85-6.

[43] Ibídem, 85-7.

de Timoteo[44] alrededor del 517, Juan narra la historia de un judío llamado Aubaruns que habitaba en una casa del distrito oriental de Alejandría[45]. La anécdota describe al judío como poseedor de un cofre que contenía el *Mandylion*: al tocar el contenedor, era amenazado por un fuego sagrado y por las voces de los ángeles. Aterrorizado, el judío y su familia acudieron al patriarca Timoteo, contándole la situación. El obispo abrió el cofre y llevó la reliquia a un recinto sagrado de la Iglesia del Tabenniosites para resguardarlo, en donde un ángel descendió de los cielos y cerró el cofre. Tras esto, el judío y su familia se convirtieron al cristianismo "como correspondía"[46].

Más allá de los elementos fantásticos del relato, aquí hay dos puntos muy importantes a observar. Por un lado, tenemos a un judío viviendo en Alejandría casi exactamente un siglo después de la expulsión. Sumado a esto, el autor no lo muestra como una anomalía sino que lo hace protagonista de una historia de conversión ante un milagro. Por otro lado, vemos a un judío que acude ante un patriarca cristiano junto a su familia para resolver un problema, sin que esto suponga conflicto alguno. Estos dos elementos nos llevan a considerar la posibilidad de que aún existían los judíos en Alejandría y que, de ser así, había un contacto pacífico entre las diferentes comunidades religiosas.

En el capítulo siguiente Juan cuenta otro episodio peculiar. Alrededor del 640, el patriarca Ciro de Alejandría buscaba la paz con los musulmanes[47]. Tras una sucesión de anécdotas relativas a Alejandría y a los monjes de la ciudad, Ciro viajó a Babilonia para sellar la paz con los musulmanes y detener la guerra en Egipto[48]. Tras ser recibido por el comandante árabe ʿAmribn al-ʿĀṣ se negoció el armisticio: se acordó un tributo[49], se permitió la retirada de las tropas romanas a excepción de ciento cincuenta soldados que fueron hechos prisioneros junto a cincuenta civiles[50], se acordó que los romanos dejasen de hacer la guerra contra los musulmanes y que los musulmanes dejasen de intentar apoderarse de las iglesias, prometiendo no entrometerse en los asuntos de los cristianos[51].

---

[44] El autor no lo específica, pero sin dudas se trata de Timoteo IV de Constantinopla, ya que se lo nombra como contemporáneo al emperador Justiniano. Ver ibídem, 90.88.

[45] Ibídem, 91-2.

[46] Ibídem, 91-9.

[47] Ibídem, 120.1.

[48] Ibídem, 120.17.

[49] Ibídem, 120.18.

[50] Ibídem, 120.19.

[51] Ibídem, 120.20.

Sin embargo, lo que nos llama la atención es la última condición del tratado: "y a los judíos se les deberá permitir permanecer en la ciudad de Alejandría"[52]. Podemos pensar que esto correspondía a una motivación económica de los musulmanes para cobrar la *yizia*, pero la cuestión de la permanencia judía en la ciudad es lo que realmente nos interpela. Por algún motivo, los judíos no tenían permitido residir allí, lo que contradice lo que hasta ahora hemos visto en las fuentes[53].

Conclusión

Tras el análisis de las fuentes correspondientes, el recorrido a través de la figura de Cirilo de Alejandría y de la historia de los judíos de dicha ciudad, así como también de la realización del estado de la cuestión presente, podemos afirmar que la expulsión de los judíos del 415 no fue el suceso trascendental que las fuentes señalaron y que los autores anteriores a la segunda mitad del siglo XX imaginaron.

Sin lugar a dudas se trató de un hecho fundamental que permitió reducir el poder de la comunidad judía local. La ambición de Cirilo tanto a nivel personal como a nivel confesional indudablemente lo llevó a buscar la manera por la cual debilitar a sus adversarios, desde la autoridad pública (representada por Orestes) hasta otras religiosidades (representadas en Hipatia, Nestorio e incluso en los judíos en general). Creemos entonces que Cirilo contó con una motivación personal, respaldada por una legislación (y por una gran cantidad de seguidores) que le permitió obrar de tal manera.

No obstante, la expulsión no fue un hecho fatídico a gran escala: tanto la prosa de Sócrates como las palabras de Baron exageran la magnitud del hecho. Cirilo de Alejandría no poseía el poder para simplemente echar a una de las comunidades más importantes de la ciudad sin resistencia alguna. Sumado a ello, las fuentes que atestiguan la presencia real de judíos en Alejandría en

[52] Ibídem, 120.21.

[53] No podemos dejar pasar por alto este interrogante: ¿por qué los musulmanes querían que los judíos no fuesen echados de la ciudad? ¿Era, como sugerimos, una motivación económica para cobrar la *yizia*? Haas va a mencionar que para esta época los judíos no solamente se habían recuperado demográficamente sino que también en lo que respecta a su importancia al interior de la sociedad alejandrina. Esto les habría permitido entonces tener cierto peso en las negociaciones, ya sea directa o indirectamente, y de esa forma evitar ser echados. Ver HAAS, op. cit., p. 127.

siglos posteriores (incluso manteniendo cierta relevancia política y social) permiten comprender mejor la naturaleza de lo acontecido. Habiéndose ajusticiado solamente a los culpables del hecho, no es sorpresa que la comunidad judía de Alejandría prevaleciese, lo cual permite corregir nuestra hipótesis inicial de una comunidad dañada y carente de poder.

Ahora bien, no podemos relativizar la violencia hacia los judíos: era algo que sucedía en la cotidianeidad de las ciudades romanas durante la Tardoantigüedad, al igual que los actos perpetrados contra paganos o herejes. Podemos observar también que los judíos fueron víctimas de reiterados actos de violencia durante las primeras décadas del siglo V. Podríamos entonces adoptar la idea de asociar los disturbios del 415 a una sucesión de estallidos de violencia contra dicha religiosidad a lo largo del territorio imperial. Sin embargo, creemos que hace falta un trabajo de mayor extensión y alcance geográfico para poder realizar tal afirmación de manera convincente.

Momentáneamente, podemos pensar lo acontecido en el 415 a partir de dos escalas de análisis. A nivel macro, fue un hecho asociado con un avance de la cristiandad por encima de otros grupos religiosos que se mostraban reacios a aceptar el orden establecido. Tan solo bastaba con un pequeño estallido de violencia por parte de un grupo de personas no cristianas para que las autoridades ejerciesen su poder, haciendo efectivo el avance del cristianismo ortodoxo. A nivel micro vemos, no solamente en Cirilo sino también en Teófilo, la prueba de esa búsqueda por parte de la ortodoxia de mantener el orden establecido a la vez que de consolidar una autoridad material y espiritual por sobre el resto de las religiosidades. En el caso de Cirilo de Alejandría, el interés personal y su rivalidad con Orestes se sumaron a la ecuación. Los judíos no fueron reprimidos por su credo particular, sino más bien por lo que, junto a paganos y herejes, representaban para la ortodoxia nicena: una otredad a subyugar.

Ascetismo y estratificación social: el uso de milagros en la *Historia Religiosa* de Teodoreto de Cirros

Guido TORENA
(UBA-GISAT)

Introducción

Escrita hacia el 440 d.C., la *Historia Religiosa*[1] de Teodoreto de Cirros ofrece en una primera lectura la posibilidad de acercarse históricamente al monacato sirio en todo su esplendor. Siendo una obra extensa que recubre, por lo menos, la vida de treinta y un santos y santas, el ascetismo cristiano post constantiniano devino toda una atracción para el Imperio de Oriente, ya sea por adhesión o por rechazo a éste.

Sin embargo, en este trabajo ofrecemos una mirada hacia los posibles propósitos del texto. A las ideas ya consolidadas de mostrar un cristianismo ortodoxo sin fisuras o ejemplificar un modelo de comportamiento no para imitación pero sí para adoración, ofrecemos como hipótesis que la *HR* resulta también un dispositivo para legitimar la estratificación social, es decir, mantener una sociedad ordenada pero estanca, sin posibilidad de ser transformada. No podemos establecer si la intención de Teodoreto es consciente o no, pero estamos en condiciones de hipotetizar que su obra refleja una mirada no solo religiosa sino social de cómo veía su propia sociedad.[2] De esta forma, el elemento literario

[1] Pierre CANIVET. (ed.), *Histoire des moines de Syrie*, Sources Chrétiennes 257. París, Cerf, 1977. De ahora en más, HR.

[2] Sobre cómo los conflictos por la reproducción material del campesinado se expresan desde lo religioso, véase Peter SARRIS, "Restless Peasants and Scornful Lords: Lay Hostility to Holy Men and the Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages", en Peter SARRIS, Matthew DAL

donde se relata la vida de ascetas serviría como una forma piadosa pero sólida para afianzar la inmovilidad de los actores sociales.

El elemento específico que tomamos de su obra son los milagros, elección que recae sobre la importancia que tenía la intervención divina mediante los ascetas para resolver problemas específicamente terrenales. Sobre ello, consideramos que los milagros están orientados hacia la aristocracia en tanto es esa la clase a la que pertenece el propio Teodoreto. Lo sagrado, en consecuencia, se expresa en los milagros como un elemento que corrige excesos para mantener el orden de la realidad, es decir, la existencia desigual de la sociedad.

Marco teórico y aproximación al problema

John Haldon en su compilación titulada *A social History of Byzantium*[3] nos ofrece en la introducción algunas aproximaciones para entender el contexto macrohistórico de producción de la obra de Teodoreto. La cultura y lo que los sujetos históricos entienden por ella, se expresa de forma limitada por sus propias condiciones materiales, es decir, de posibilidad de acción. De esa forma, el contenido histórico y literario que nos puede ofrecer la *HR* no es más que la reproducción ideológica de Teodoreto, una expresión deformada y limitada pero con intención de veracidad, de la realidad que entiende que debe ser.[4] Asimismo Haldon observa a la Iglesia como una fuerza política económica y moral en simultáneo,[5] siendo así un faro ideológico para entender la realidad de aquel momento y formar un código de conducta que ordena, mantiene y refuerza la realidad vigente.[6] Finalmente, nos provee de otra categoría útil, la de "poder". Para el autor, este concepto emana de las relaciones económicas pero a los actores sociales se les presenta desde formas ideológicas (en nuestro caso, la religión expresada en milagros, mediante el recurso literario de la hagiografía).[7] Teodoreto, en ese sentido, detenta poder y ejerce dominación no como indivi-

SANTO y Phil BOOTH, *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity,* Leiden – Boston, Brill, 2011, pp. 1-10.

[3] John HALDON, *A Social History of Byzantium,* Blackwell, 2009.

[4] John HALDON, "Towards a Social History of Byzantium", en John HALDON, *A Social History of Byzantium,* Blackwell, 2009, p. 10.

[5] *Ibid,* p. 14.

[6] *Ibid*, p. 13.

[7] *Ibid*, p. 15.

duo sino como representante de una clase social y de una institución (la Iglesia) si bien en formación, ya palpable en su capacidad de tejer lazos sociales.

Los conceptos recién explicados toman forma a partir del modo de producción tributario, también desarrollado por Haldon. La sociedad tardorromana lentamente abandona las relaciones esclavistas para basar la economía en la extracción del plusproducto por parte de campesinos libres y adscriptos a la tierra[8] a partir de formas extraeconómicas, es decir, mediante la coerción y la ideología, y expresado ya sea en impuestos o renta.[9] Esto significa que los sujetos históricos que aparecen en las hagiografías de Teodoreto están insertos en estas relaciones económicas, ya que pertenecen a la propia realidad del obispo. En ese sentido, la reproducción de una realidad inmutable se basa en la existencia de trabajo no libre apropiado por la clase dominante que compete ya sea a las autoridades estatales tardorromanas así como a terratenientes, nuevamente, impuestos o rentas. El Estado, en ese sentido, reproduce no solo una ideología dominante, una religión, sino también una forma de relaciones económicas.

Por otro lado, tomamos los aportes de DeSte Croix y de Chris Wickham. El primero refiere al problema campesino en sociedades precapitalistas y explica que dicho grupo social experimenta una forma de explotación indirecta y colectiva a través de, por ejemplo, impuestos o trabajo personal[10] siendo esto complementario con el aporte de Haldon. Asimismo, Wickham nos ofrece el problema teórico llevado al caso de Siria en el momento específico que trata este trabajo: la Antigüedad Tardía. Al respecto, Wickham afirma que el espacio rural de Siria, aquel que supo habitar a los monjes descritos por Teodoreto, era una zona campesina autónoma[11] y por lo tanto había poco espacio a la acumu-

---

[8] John HALDON, *The State and the Tributary Mode of Production*, Verso, 1993, p 109.

[9] "But the crucial point about all these forms of surplus appropriation is that they were obtained without exception through non-economic coercion -whether 'customary' obligations and the force of law, as in most cases, backed up ultimately by imperial military might, or by simple threat and bullying, by state officials, Churchmen or private landlords. This was an agrarian society of peasants and rural artisans, and they were the only realistic source of surplus wealth production." En Haldon, ibid., p. 110.

[10] Geoffrey DE STE. CROIX, "Class in Marx's Conception of History, Ancient and Modern", disponible en: <https://newleftreview.org/issues/i146/articles/geoffrey-de-ste-croix-class-in-marx-s-conception-of-history-ancient-and-modern> [consulta: 15/04/2022].

[11] Sobre la autonomía campesina, coinciden Georges Tchalenkoy Peter Sarris. Cf. Georges TCHALENKO, *Villages Antiques de la Syrie du Nord. Le Massif du Bélus a l'époque romaine,* Libraire Orientaliste Paul Geuther, París, 1953. Y Peter SARRIS, *Economy and the Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006. Jairus Banaji matiza la autonomía campesina

lación individual, y la dependencia con la aristocracia directa pudo haber sido escasa; no así con el Estado.[12]

Nos parece interesante que el autor retome a Brown para ver el accionar de los hombres santos.[13] Para él, en su rol intermediario, defienden a los sectores explotados. Sin embargo, en nuestro caso con Teodoreto, vemos cómo pese a dicha intervención, una vez realizados los milagros correspondientes, todo vuelve a la normalidad. Es decir, el campesino sigue siendo campesino y el aristócrata, que mantiene sus medios de producción, acepta las órdenes del asceta. En ese sentido, estamos en presencia del *holyman* como parte del aparato de dominación, al menos en el recurso literario de la *HR*, que refleja nada menos que los intereses de Teodoreto.

La Siria de Teodoreto

La mención a la desigualdad social, es decir, basada en la tenencia de la tierra, se presenta de forma fragmentaria en la *Historia Religiosa*, no por decisión consciente del autor, sino que, como explicábamos al comienzo de este trabajo, el autor procesa la realidad desde relaciones ideológicas: la religión y los lazos de patronazgo como buen obispo.

Cobra relevancia la relación de patronazgo aquí, en tanto es Teodoreto parte de los que reproducen esta institución social y que a la vez ejemplifica en su *Historia Religiosa* con los propios hombres santos como intermediarios que protegen e intervienen no solo por la salvación espiritual sino la protección material.

En el detallado trabajo de Adam Schor, *Theodoret's people*, el autor nos brinda detalles de su gestión como obispo: "Theodoret's projects were part of a larger cultural program to highlight Christian community.".[14] Enarboló así una gestión para fortalecer el cristianismo con festivales, conmemoración a apóstoles e incluso instó a la aristocracia local a que incorpore a los pobres a través de donaciones. Parte de este programa fue también la elaboración de la *HR*, que

---

y propone pensar la existencia de aldeas centralizadas en un solo terrateniente como algo no menor, cf. Jairus BANAJI, *Agrarian Change in Late Antiquity. Gold, Labour, and Aristocratic Dominance*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 11.

[12] Chris WICKHAM, *Framing the Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400-800*, Oxford University Press, Oxford, pp. 515; 535-536.

[13] Véase su análisis sobre la vida de Teodoro de Sykeon, en WICKHAM (2005), pp 406-411.

[14] Adam SCHOR, *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in late Roman Syria*, University of California Press, Berkeley, 2011, p. 140.

se pretende, entre tantas caracterizaciones ya dadas en este trabajo, también la de una comunidad idealizada y justificada por la tipología bíblica.[15]

Esta comunidad ascética si bien servía como modelo, en la práctica demostraba estar conectada con la realidad de múltiples maneras. Al respecto, el más reciente trabajo de Daniel Caner, *The Rich and the Pure*[16] nos ofrece información actualizada sobre los tiempos en que la *HR* es producida. Coincidente con Wickham, el período temprano bizantino es visto como una época de prosperidad económica, sobre todo en regiones como Siria.[17] El desarrollo agrario implicó la interconexión de ciudades donde cada una desarrollaba un cultivo particular anclado mayormente en campesinados libres, semi libres y probablemente con poca o nula presencia de esclavos, algo que parecería ser confirmado en los relatos de Teodoreto en la *HR*.

Sobre la comunidad idealizada de Teodoreto, Caner ofrece pensarlos concatenados y no en rechazo al trabajo manual, es decir, con el proceso productivo. Reconoce, sin embargo, que en ocasiones aparecía la mano de obra servil, esclava o de trabajadores laicos, de tal manera que el clero pudiese dedicarse a las actividades espirituales.[18] Este balance creemos que no debe perderse de vista en tanto la producción de la *HR* sigue estando enfocada en la aristocracia como clase legitimada y presupone que el trabajo espiritual es lo que prima en dicha obra. En ese sentido, Caner esboza brevemente la historia de Teodosio por Teodoreto, explicando cómo éste instaba a su comunidad a trabajar no solo espiritual sino manualmente. Sin dudas, la conclusion del historiador es relevante: "the speech shows sensitivity, at least on Theodoret's part, to the possible awkward differences between monks and peasants in the countryside."[19]

En el fragmento de Teodosio aparecen elementos que confirman la desigualdad estructurada en la zona rural: la existencia de impuestos y tributos. Sin embargo, y como veremos en el resto de este trabajo, pese a lo incómodo de explicitar dicha relación desigual, Teodoreto la legitima en distintos fragmentos donde intervienen los ascetas con la sociedad.

---

[15] Ibid, p. 119.

[16] Daniel CANER, *The Rich and the Pure: Philanthropy and the Making of Christian Society in Early Byzantium*, University of California Press, Berkeley, 2021.

[17] Ibid, p. 166.

[18] Ibid, p. 169.

[19] Ibid, p. 170.

Milagros en la Historia Religiosa: ¿para quién?

El problema de los milagros, lejos de una mirada teológica, expresa problemas concretos de la Antigüedad Tardía. En una lectura genérica, podríamos afirmar que la fragilidad en las condiciones de vida agraria, donde una mala cosecha podía hacer peligrar no solo la posibilidad de pagar impuestos al Estado bizantino, sino la propia reproducción material de la familia o la comunidad, llevó a la intervención de los *holymen* en la vida cotidiana de la población. En ese sentido, Thomas Pratsch explica que los milagros están asociados eminentemente a cosas positivas donde el santo tiene control sobre cosas que la gente común no; interviene sobre la muerte y la vida.[20]

Sin embargo, en la *HR* aparece un denominador común sobre los milagros, están orientados hacia la aristocracia, probablemente porque ésta era la futura destinataria del texto. Como afirmamos en la introducción, la acción milagrosa del asceta opera o bien sobre la clase dominante para resolverle un problema específico o bien sobre algún sector desposeído pero solo con el objetivo de volverlo a su condición original de explotación. Es por esto que la asociación genérica del movimiento de ascetas como interventores de los más débiles puede ponerse, al menos en esta obra, en discusión. Sobre esto, ya Peter Sarris ha puesto en entredicho la credibilidad de las hagiografías y las ha llamado *distorting mirror.*[21] Su crítica versa justamente por lo mismo que proponemos en este trabajo, que el hagiógrafo crea una realidad donde los *holy men* son intermediarios que mantienen el orden social en pos de los sectores desposeídos. Casualmente menciona Sarris la ausencia de grandes terratenientes absentistas en los relatos hagiográficos, y en este trabajo encontramos en la vida de Mesima dicha mención, la cual será trabajada oportunamente aquí.

Sobre Simeón el Viejo: cada quién en su lugar

Dadas las limitaciones de espacio en este trabajo, nos remitimos a esbozar este problema con, al menos, tres hagiografías. La primera recorre la vida de Simeón el Viejo, allí Teodoreto nos informa de un individuo, probablemente un campesino libre, que ante su insatisfacción con la cosecha, decide robar las

[20] Thomas PRATSCH, *Der hagiographische Topos Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit,* De Gruyter, Berlin/Boston, 2012, p. 226.

[21] SARRIS (2006), *op. Cit.,* p. 119.

gavillas de trigo de su vecino con el fin de incrementar su montón.[22] Ante esto, Simeón incendia su cosecha y solamente apaga el fuego cuando el campesino admite su pecado y devuelve las gavillas a su vecino.

Una observación pertinente ante este hecho es, como adelantamos, la precariedad de la vida agraria, a tal punto que un campesino avanza sobre la tierra del otro. Resulta de relevancia cómo el asceta interviene en la realidad con un milagro simplemente para volver al estado anterior de las cosas, previo al robo de gavillas. La situación de precariedad del campesino que roba, permanece intacta y de la misma forma el segundo campesino, del que no poseemos información, también regresa a su estado original de mayor prosperidad que el ladrón. La relación de clase social, entre ambos, es inexistente en el retrato de Teodoreto, desconocemos si tenían relación como comunidad campesina.

Sobre Pedro el Gálata: demonios, amos y sirvientes

La segunda historia es sobre Pedro el Gálata, de importancia autobiográfica ya que Teodoreto menciona que este asceta cura a su madre, que tenía un problema en el ojo, y por lo tanto su accionar es validado por la relación directa con ella.[23]

El primer milagro de Pedro opera sobre la esposa de un gobernador de Oriente. Ramón Teja, en su edición de la *HR*, especula que sea un alto funcionario imperial de la diócesis de Oriente, en Antioquía, llamado Flavius Pompeius Pergamios, senador.[24]Esta mujer es curada del mismo mal en el ojo que posee la madre de Teodoreto, con el asceta simplemente realizando una plegaria y la señal de la cruz.[25] A continuación, el obispo de Cirros nos cuenta que Pedro reprende a la madre de Teodoreto por vestir ostentosamente (pendientes, co-

[22] "Un hombre, no contento con lo que su trabajo normal le reportaba, envidioso de lo que tenían otros, robó las gavillas de un vecino para incrementar su montón. Pero la potencia divina le llevó contra el ladrón: cayó un rayo que prendió fuego en la era. [...] Instado a decir la verdad, confesó el robo. [...] Se pudo ver cómo corría a devolver a su víctima las gavillas robadas y se extinguía el incendio sin agua.", en HR 6. 5.

[23] Sobre el rol del hagiógrafo en la propia hagiografía, cf. Derek KRUEGER. "Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East", en *The Journal of Religion*, vol. 79, n° 2 (1999).

[24] Ramón TEJA (ed.), *Teodoreto de Ciro, Historias de los monjes de Siria*. Trotta, Madrid, 2008, p. 109.

[25] "Ella tenía una enfermedad en un ojo ante el que la medicina se manifestaba impotente. [...] Tras estos fracasos que demostraban que nada se podía hacer, una amiga de mi madre le habló de él y le contó el milagro que había hecho: la esposa, decía, del que entonces gobernaba en

llares, adornos de oro y sedas bordadas).[26] La madre al escuchar la reprimenda del asceta, "cayó inmediatamente en las redes de Pedro, pues, al igual que su homónimo, también él era pescador".[27]

Esto último obedece al ideal ascético donde las ropas ostentosas impiden el ejercicio de la ascesis. Sobre ello, Rebecca Krawiec explica que el uso literario del problema de la ropa invoca un comportamiento ideal sobre comportamiento monástico.[28] En ese sentido, afirma también que "para las mujeres, el renunciar a ropas finas marca el momento de la conversión, sea ésta una matrona respetable o una prostituta"[29]. Podemos ver aquí la tensión histórica del ascetismo tardoantiguo entre el despojo del mundo real por otro celestial.[30]

No es menor recordar que la estética si bien cumple en este caso una función simbólica y representativa del sujeto en sociedad, es la tenencia de la tierra y la relación a través de ella lo que estructura y determina al individuo en una clase social.[31] Y en ese sentido, es tal la insistencia de la madre de Teodoreto en que Pedro la cure, que éste termina accediendo, produciéndose así el milagro. El relato finaliza con la madre despojándose de sus atributos estéticos que denotan status: "se puso a vivir según las normas que le había indicado aquel médico".[32] Sobre esto, Maria Parani explica que la ropa marca el status social en tanto la

---

Oriente, Pergamio se llamaba, había sufrido este mismo mal y él la había curado sirviéndose de una plegaria y del signo de la cruz", en *HR 9.5.*

[26] "Llevaba pendientes, collares y otros adornos de oro y vestía ropa tejida con sedas bordadas. Y es que ella todavía no había cogido el gusto por la perfecta virtud. [...] Cuando el hombre santo la vio, intentó curarla de la enfermedad del apego a los aderezos." En *HR 9.6.*

[27] *HR 9.7.*

[28] Rebecca KRAWIEC, ""Garments of Salvation": Representations of Monastic Clothing in Late Antiquity." *Journal of Early Christian Studies*, 17, 1 (2009), 125-150. Project MUSE, doi:10.1353/earl.0.0239, p. 128.

[29] Ibid.,p. 133.

[30] Krawiec afirma que "monastic dress—like the monastic body itself—brings to the fore the paradox between transcendent perfection and material imperfection in the monastic life. Monks were like angels, yet human; they were to be beautiful as a result of their vocation, yet drab in dress; they were authoritative, yet humble; they were both male and female, and for the latter, they were both holy, yet still women." En Krawiec, *ibid*., p. 126.

[31] Al respecto, Peter Sarris explica que "although there were, naturally, many types and varieties of "power" in the early Byzantine world –and some of the most spectacular displays of power described for us in our early Byzantine sources were exhibited by holy men, stylites, and saints who were frequently depicted as property-less– for the most part, the more land one had, the more powerful one was." En Peter SARRIS, "Social Relations and the Land: The Early Period", en John HALDON, *A Social History of Byzantium,* Blackwell, 2009.

[32] *HR 9.8.*

calidad de las prendas fuese mejor o peor, y lo vincula a razones económicas,[33] lo cual no es menor si queremos entender cómo el status, se entrecruza con la pertenencia social de clase. Parani explica también que aunque una mujer del rango más bajo pudiese comprar ropa perteneciente al superior, sería un hecho mal visto,[34] permitiéndonos continuar con esta correlación entre status y clase.

Hasta aquí, los milagros operan sobre la aristocracia femenina y solamente aparecen sectores de la clase dominante.

Teodoreto nos provee de dos situaciones más para ilustrar cómo la realidad se sigue estructurando a partir de la aristocracia y para mantener la realidad de forma estática. Por un lado, tenemos la existencia del cocinero de la madre de Teodoreto, que es poseído por un demonio. Dentro de esta anécdota, parece que el demonio cuenta cómo en Heliópolis vio a unas niñas jugar con sus sirvientas a estar poseídas. Ante esto, el demonio decidió probar dicho juego con el cocinero en cuestión y ver el poder del monje para expulsarlo. Efectivamente el demonio, al ver el poder de Pedro, se va inmediatamente del cuerpo del cocinero, ante lo cual Teodoreto explica que "tras estas palabras, escapó y el doméstico recuperó su libertad".[35]

Nuevamente, vemos cómo en esta anécdota el milagro si bien es realizado sobre un cocinero que pertenecía a la familia de Teodoreto, probablemente en algún tipo de relación servil, el objetivo es volver todo a la normalidad. El cocinero vuelve a su lugar, que no es otro que servir a la madre de Teodoreto y su familia. Estamos ante una relación ya no de explotación sino de reproducción, es decir que la condición servil del sujeto no funciona a partir de la creación de un excedente que sirva para acumular, sino que sostiene la realidad de la clase social a la que pertenece la familia aristócrata.

De distinto modo, la siguiente historia describe brevemente la posesión y luego expulsión de un demonio en el cuerpo de un campesino. Éste era nieto de la nodriza de Teodoreto.[36] En ese sentido, Ramón Teja sugiere que este campesino era "seguramente un colono de las tierras propiedad de la familia

---

[33] Maria G. PARANI, "Defining Personal Space: Dress and Accessories in Late Antiquity", en *Late Antique Archaeology,* 5, 1 (2009), 515. Disponible en https://doi.org/10.1163/22134522-90000119 [Con acceso el 14 de junio de 2022].

[34] Ibid 516

[35] *HR 9.9.*

[36] "Había también un rústico poseído al que su abuela, que era mi nodriza, llevó ante aquel enemigo de todo mal suplicándole que acudiese en su ayuda. [...] El demonio huyó y el rústico, una vez liberado, volvió con mi nodriza." En *HR* 9. 10.

de Teodoreto que debía estar situada en el monte Amano".[37] En tanto colono adscripto a la tierra,[38] no era dueño de sus medios de producción y por lo tanto luego de recibir el milagro de Pedro, vuelve a su condición de explotación, ya que es el orden que Teodoreto considera natural.

Mesima: de cada quién según sus posibilidades

El relato del monje Mesima, oriundo de Cirros, ofrece una escena milagrosa que toma de protagonista, como no sorprenderá, al dueño de una aldea llamado Letoio. Sobre esto, Richard Price sugiere que debe pertenecer a una familia pagana y urbana, de origen curial en Antioquía. En ese sentido, Price refuerza lo que sugieren otros autores sobre la autonomía rural en Siria, ya que desde Antioquía fue hasta dicha aldea a reclamarle a sus campesinos el excedente producido "con más severidad de lo debido".[39] La actitud del senador impacta en la reproducción material de la vida campesina, exigiendo más de lo que dicha familia podría soportar. Ante eso, Mesima, como cualquier *holy man*, interviene pidiéndole que cambie su actitud. Sin embargo, Letoio se muestra inflexible. Sin dudas, la actitud cobra sentido siendo él el dueño de los medios de producción, la aldea le pertenece y puede exigirles a sus campesinos lo que crea apropiado.

El asceta entonces decide detener el carro de transporte del senador, impidiendo que se traslade. Tratando de ser empujado por muchos campesinos, fue imposible que se moviese. Es recién cuando Letoio le suplica a Mesima que retire su maldición, que éste accede y el carro vuelve a moverse. Sin embargo, la fuente no brinda más detalles sobre el hecho. Sin dudas hay una alusión a que Letoio entendió que su práctica se excedía sobre lo permitido pero también podría interpretarse que el rol que le busca dar Teodoreto es la sumisión piadosa de un senador antioqueno al asceta.

Independientemente de esa conclusión, sí estamos en condiciones de reafirmar lo que venimos sosteniendo en este trabajo: que los milagros se orientan a restituir la realidad ordenada, aunque eso implique la explotación campesina, ya que el problema del relato no es que hayan colonos trabajando para Letoio,

---

[37] TEJA, *op. Cit.* p. 110.

[38] Para un estado de la cuestión sobre el colonato romano, cf. Iván ZALCMAN, *La transición de la Antigüedad al Feudalismo y la problemática del colonato bajoimperial*, JIJIAG, Buenos Aires, 2019, en prensa.

[39] *HR 14.4.*

sino que éste les exija más de lo debido. Más aún, estamos en presencia de campesinos no libres, sino supeditados a un señor, donde la generalidad geográfica en realidad muestra comunidades campesinas.[40]

Conclusiones

La *HR* de Teodoreto reconstruye no solo la grandeza de ascetas que dieron su vida por vivir como Jesús de Nazaret, sino que nos permite pensar, en términos materialistas, en la posibilidad de reconstruir el modo de vida no solo de dichos monjes sino de los sujetos históricos que quedan en segundo plano.[41] Teodoreto, fiel a la estructura social que lo posicionaba como obispo y por ende como clase dominante, escribió un texto para su propia gente. Los actores principales son senadores o mujeres de éstos; es la propia madre de Teodoreto incluso la que opera como protagonista. Sobre los campesinos (colonos o libres) y siervos domésticos, se dice poco porque al obispo le importan poco. Figuran fragmentariamente, y casi nunca podemos saber qué pensaban o decían, porque en el mejor de los casos legitimaban un orden que los incluía desde la explotación. Asistimos a la amalgama de lo literario con lo empíricamente probable: la clase explotada es retratada como secundaria en las hagiografías porque poco importaban en el devenir histórico del mundo de Teodoreto.

Finalmente, intentamos demostrar que la estratificación social, es decir, la existencia de clases sociales, no solo aparece en la *HR* sino que refuerza la realidad existente de su autor. Los milagros son un ejemplo sobre esta hipótesis, ya que la capacidad de modificar la realidad por parte de los ascetas recae en la única misión de mantener el viejo orden, estático e inmutable. Es por ello que los grandes protagonistas de la *HR* son, aparte de los ascetas, la aristocracia tardorromana. El ascetismo refleja en el trabajo de Teodoreto no solo una forma piadosa de acercarse a la divinidad, sino la justificación teológica de una sociedad estratificada.

---

[40] Sobre esto, Jairus Banaji confirma lo que venimos sosteniendo, afirmando que es probable que terratenientes como Teodoreto hayan controlado no una aldea, sino varias BANAJI, *op. Cit., p. 173.*

[41] Es de destacar que Peter Sarris menciona la existencia de acciones campesinas contra sus señores y la Iglesia como institución. Cf. SARRIS, *"Restless Peasants and Scornful Lords",* 2011, p. 7., donde por ejemplo se toma el ejemplo de una mujer que roba propiedades de una iglesia y es defendida por el líder de su aldea ante la confrontación de las autoridades.

Modelos de piedad en la edificación de un emperador cristiano en la *Vida de Daniel Estilita*

Uriel NICOLÁS FERNÁNDEZ
(GISAT-UBA)

Introducción

La muerte de Teodosio II (450 d.C.) marcó el fin de la dinastía imperial, dando lugar a una feroz competencia por el poder. La conflictiva influencia del alano Aspar en la designación de los emperadores Marciano y León I, y los intentos de este último por despegarse de tal control, trajo aparejado una pugna entre las distintas facciones militares, étnicas y religiosas por asegurar la continuidad dinástica. En este contexto es necesario reevaluar el papel jugado por estos nuevos factores de autoridad.

A partir del siglo V, la adscripción religiosa ocupó un lugar central en la proclamación y sostenimiento de un emperador. El caso de León I no fue excepcional: inscripto dentro del dogma calcedoniano, construyó su imagen enfatizando su ortodoxia al tiempo que perfilaba a sus rivales como enemigos de la "verdadera" Iglesia. Esta identificación del emperador con la ortodoxia constituyó uno de los atributos determinantes mediante los cuales el emperador consolidó su legitimidad frente a sus competidores.[1]

En este sentido, definidas en términos simples, las publicaciones recientes sostienen una polarización menos estricta entre las fronteras identitarias que

[1] Cf. WOOD, "Multiple Voices in Chronicle Sources: The Reign of Leo I (457–474) in Book Fourteen of Malalas" *Journal of Late Antiquity*, 4(2) (2011), 298-314; Michael E. STEWART, "The first Byzantine Emperor? Leo I, Aspar and Challenges of Power and Romanitas in Fifth-Century Byzantium", *Porphyra*, 22 (2014), 4-17.

las reflejadas en las fuentes.[2] Lejos de tratarse de una lucha entre facciones fundadas en orígenes regionales o creencias dogmáticas, éstas serían simplemente construcciones posteriores establecidas por los triunfadores de la disputa. En cambio, dichas alianzas se encontrarían ligadas a lealtades personales.

Este trabajo explorará la imagen de León I representada en la *Vida de Daniel Estilita* con el fin de indagar el modo mediante el cual la ortodoxia del emperador constituye un factor central de su legitimación dentro de la narración. El soberano aparece frecuentemente caracterizado como piadoso discípulo del estilita. Su devoción, superior a la de sus sucesores inmediatos, se materializa en la construcción de un emperador beato y ferviente cristiano. Así, podemos reconocer una capitalización de un factor que le diferenciaba de sus competidores (de tendencia arriana).

Al mismo tiempo, diferentes silencios, omisiones y censuras de los hechos narrados permiten al hagiógrafo formar a una perspectiva específica de la historia que resalta la ortodoxia de sus intérpretes, mientras que castiga la herejía. Tal estrategia nos permite conjeturar espacios de tensión y negociación donde el autor se veía obligado a reconciliar una tradición doctrinal a la que deben responder con las redes de patrocinio en las que se ve envuelto. Esto podría implicar una asociación del autor con redes de patronazgo vinculadas a la dinastía leónida.[3]

---

[2] Entre los principales estudios pueden hallarse: William D. BURGESS, "Isaurian Factions in the Reign of Zeno the Isaurian", *Latomus, 51*(4) (1992), 874-880; Brian CROKE, "Dynasty and Ethnicity: Emperor Leo I and the Eclipse of Aspar", *Chiron,* 35 (2005), 147–203; WOOD, "Multiple Voices"; STEWART, "The first Byzantine Emperor?"; Meaghan MCEVOY, "Becoming Roman? The Not-So-Curious Case of Aspar and the Ardaburii", *Journal of Late Antiquity*, 9(2) (2016), 483–511; Antony KALDELLIS, "Leo I, Ethnic Politics and the Beginning of Justin I's Career", *зборник радова византолошког института*, 55 (2018), 9-17; Aleksander PARADZIŃSKI, "Inclusion and Exclusion of 'Barbarians', the Roman Elites of the Fifth Century: The Case of Aspar's Family", en Y. Fox y E. Buchberger, *Inclusion and Exclusion in Mediterranean Christianities, 400–800*, Turnhout, Brepols, pp. 259-278.

[3] Aunque este trabajo se concentre en la figura del emperador, diversos factores permiten suponer tal nexo, entre ellos, la preponderancia de la figura de Ariadna, así como su aparición como garante de Zenón y posteriormente Anastasio, el benévolo tratamiento de Verina, incluso a pesar de la traición a su yerno, junto a sugerentes silencios relacionados a hechos que podrían suponer una crítica abierta a la figura de León I.

Consideraciones generales

La *Vida de Daniel Estilita* se encuentra contenida en cuatro manuscritos.[4] A partir de los mismos, pueden identificarse dos redacciones, una "corta" y "larga", cuyas sutiles diferencias responderían a correcciones, supresiones, y adiciones del proceso narrativo.[5]

El origen de la obra puede ser ubicado entre fines del siglo V y comienzos del VI.[6] Esta datación se sostiene por varios puntos. En primer lugar, el autor declara en diversas oportunidades ser testigo directo de los sucesos relatados. Así, si elegimos dar crédito a su narrativa su producción no podría alejarse demasiado de la muerte del santo.[7] Por otro lado, la forma que utiliza para hablar del Anastasio y Eufemio, sugiere que fue escrita antes de la muerte del primero (en 518) y de la deposición del segundo de su cargo como patriarca de Constantinopla (en 496).[8] Este hecho, sumado a la ausencia de pasajes asociados a la vida monástica, en contraposición con aquellos destinados a la política del reino, han llevado a proponer a Eufemio como propulsor de la *vita*.[9]

---

[4] *Ms. Bl. L*. 187 (fol. 92-125), del siglo XI; *Ms. Bl. Imp. de V.*(fol. 105V-136), del siglo XII; *Ms. Bl. Bodl. Ox.*(fol. 133V-178), del siglo XI; y *Ms. Bl. Nat. de P.*1451, (fol. 9V-51V) del siglo XI. Para una noticia bibliográfica completa ver Hippolyte DELEHAYE, *Les Saints Stylites,* Bruxelles-Paris, 1923, pp. xxxv-xxxvi.

[5] Cf. Rafał KOSIŃSKI, *Holiness and Power: Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*, Berlin-Boston, de Gruyter, 2016, p. 119.

[6] Existen opiniones divergentes al respecto. Hans-Georg Beck considera más preciso ubicar la datación cerca de 600 d.c.. No obstante, esto parece estar alejado de la realidad. Cf. DELEHAYE, "Les Saints Stylites", pp.liv-lv; Hans-Georg BECK, *Kirche und theologische Literatur in byzantinischen Reich,* Múnich, 1959, p. 411; Robin LANE FOX, "The Life of Daniel", en Mark J. Edwars y Simon Swain (eds.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 178; Kosiński "Holiness and Power", p. 119; Vincent DÉROCHE, Bénédicte LESIEUR, "Notes d'hagiographie byzantine. Daniel le Stylite - Marcel l'Acémète - Hypatios de Rufinianes - Auxentios de Bithynie", *Analecta Bollandiana,* 128 (2010), pp. 283-284.

[7] En *VD* 1 y 12 declara ser testigo de los hechos. Mientras que en *VD* 91, 95 y 96, relata los sucesos en primera persona. El modelo estilístico de la narración parecería indicar que no recurrió a fuentes ajenas que le sirvieran como base, puesto que su escritura se muestra vívida y natural, confirmando la naturaleza directa de su conocimiento. Siguiendo estos patrones diversos autores concluyen que es probable es que el hagiógrafo fuera un discípulo de Daniel y perteneciera al monasterio levantado junto a la columna, lo que le permitiría ser testigo visual de sus últimos años de vida.Cf. DELEHAYE "Les Saints Stylite", pp. liv-lv; LANE FOX "The Life of Daniel", pp. 178, 199; KOSIŃSKI "Holiness and Power", p. 120.

[8] Cf. DÉROCHE, LESIEUR "Notes d'hagiographie byzantine", pp. 283-284.

[9] Cf. LANE FOX "The Life of Daniel", pp. 204-210.

Con todo, si bien es viable que el patriarca y su círculo fueran los receptores principales, algunas marcas permiten considerar un auditorio más amplio. Por un lado, las representaciones de León, Zenón y Basilisco conllevan la conformación de un tipo particular de gobernante.[10] Por el otro, el rol central dado a los miembros de la familia leónida puede haber servido para promover una de las ramas dinásticas -la perteneciente a Ariadna- por sobre otras que podían tener pretensiones al trono.[11]Con esto en mente, por cuestiones de espacio y objetivos este trabajo se cernirá únicamente analizar el rol que cumple la representación de León I en este esquema.

En los 102 pasajes de la *vita*, el emperador tracio aparece en 28 ocasiones. Si estas se comparan con las 8 apariciones de Zenón y las 8 de Basilisco, puede notarse una amplia diferencia. A su vez, de todas ellas, 8 contienen una referencia indirecta al emperador, mientras que en las 20 restantes se menciona directamente su nombre, acompañado casi siempre de un adjetivo para resaltar su fe (piadoso, de piadosa memoria, muy creyente, bienaventurado[12]). Asimis-

[10] Esta idea no se desarrollará plenamente aquí por cuestión de extensión. Sin embargo, puede considerarse que los tres emperadores presentados a lo largo de la *vita* (León, Zenón y Basilisco) representan caracterizaciones disímiles de los modelos de autoridad imperial. León representaría al emperador devoto, Zenón al gobernante penitente, y Basilisco al hereje tirano, permitiendo suponer un ejercicio *Kaiserkritik*, tal vez contra Anastasio. En este trabajo me abocaré únicamente a la construcción de la figura modélica de León. Cabe destacar, sin embargo, la presencia de una extensa tradición asentada sobre la figura del "emperador piadoso" que se somete a la autoridad del santo. Ejemplo de ello son Constantino, Anastasio I, Justiniano I, Heraclio.

[11] Tras la muerte de León y el ascenso de Zenón y Ariadna verían cuestionada su autoridad. Al menos tres son las rebeliones que sufren en su contra. Primero por parte de Verina, viuda de León y madre de Ariadna, que acaba con la usurpación de Basilisco. Luego sería turno de Leontia, hermana de la emperatriz y su esposo Marciano. Y por último el caudillo Illus, respaldado por Verina. Cf. Brian CROKE, "Ariadne Augusta: Shaping the Identity of the Early Byzantine Empress", en G. D. Dunn & W. Mayer (eds.), *Christians Shaping Identity from the Roman Empire to Byzantium*, Leiden, Brill, 2015, pp. 293-320; OLARIU, C. "Legitimacy and Usurpation in the Age of Zeno", *Poemerium* 6 (2008), 100-106; Margarita Vallejo GIRVÉS "Ad ecclesiam confugere, tonsuras y exilios en la familia de León I y Verina", en M. V. Girvés, Juan Antonio Bueno Delgado, &Carlos Sánchez-Moreno Ellart (eds.), *Movilidad forzada entre la Antigüedad clásica y tardía*. Editorial Universidad de Alcalá, pp. 137-160; Margarita Vallejo GIRVÉS, "Empress Verina among the Pagans" en Marianne Sághy & Edward M. Schoolman (eds.), *Pagans and Christians in the Late Roman Empire. New Evidence, New Approaches (4th-8th Centuries)*, Budapest, CEU Medievalia, 2018, pp. 44-58; Miroslaw LESZKA, "Empress-Widow Verina's Political Activity during the Reign of Emperor Zeno", en *Mélanges d'Histoire Byzantine offerts à Oktawiusz Jurewicz à l'occasion de son soixante-deuxième anniversaire*, Lodtz, 1998, pp. 128-136.

[12] Estos se encuentran comúnmente asociados en la hagiografía cristiana a individuos al servicio de la voluntad divina. Aunque no debe olvidarse que también se encuentran presente en la titulatura imperial.

mo, tres ejes principales determinan la figura del gobernante: un énfasis en su ortodoxia,[13] su sumisión total al santo y su rol en el patronazgo de la fe. Tales rasgos le acompañan en la mayoría de sus apariciones. Destaquemos, entonces, algunas de las acciones atribuidas a León a lo largo de la narración.

El hagiógrafo retrata al emperador cómo un hombre de fe, buscando en todo momento el consejo de Daniel. Recurre a él para conseguir un heredero,[14] le visita para solicitar su bendición tras el incendio de Constantinopla[15] y construye una residencia cercana al espacio que habita el asceta.[16] Cómo patrono de la fe se encarga de financiar la construcción de una de las columnas del estilita, un refugio que le proteja y un monasterio,[17] así como de disponer su ordenación episcopal.[18] Finalmente, como gesto de su piedad imperial, exhorta a todos sus subordinados visitar el cercado del santo para recibir su bendición.[19]

Esta proximidad refleja un interés por parte del autor de la hagiografía por mostrar al gobernante como un individuo devoto. Se trata de un intento de presentarlo como un caso modélico a través del cual establecer las formas correctas de actuar y relacionarse con el santo. Pero particularmente nos presenta a un

---

[13] La definición de ortodoxia y herejía es un tema complejo. En este trabajo se les considerará como campos de construcción discursiva permanente que refleja las posiciones de poder de los involucrados en su elaboración. Así "ortodoxia" representa a aquellos con una situación dominante, mientras que "herejía" a quienes han visto sus ideas rechazadas. La bibliografía del tema es amplia, por señalar algunos: Walter BAUER, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Filadelfia, Fortress Press, 1971 [1964]; John NORTH, The Development of religious Pluralism. En Judith Lieu, John North y Tessa Rajak, *The Jews Among the Pagans and Christians in the Roman Empire*, Londres, Routledge, 1992, pp. 174–193;Isabella SANDWELL, *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007; Carlos R. GALVÃO-SOBRINHO, *Doctrine and power: Theological controversy and Christian leadership in the later Roman Empire*, Oakland, University of California Press, 2013; Todd S. BERZON, *Classifying Christians: Ethnography, Heresiology, and the Limits of Knowledge in Late Antiquity,* Los Angeles/Londres, University of California Press, 2016.

[14] *VD* 38.

[15] *VD* 46.

[16] *VD* 50.

[17] *VD*38, 54, 57.

[18] *VD* 42-44. Incluso en contra del deseo del patriarca Genadio, quien rechaza originalmente el pedido.

[19] Este gesto se presenta con todos los asociados cercanos al emperador: *VD* 51, acompaña al rey Gubazio de Lázica, donde ambos resuelven un conflicto. *VD* 55, luego de denunciar la conspiración de Ardabur, Zenón y Jordanes, nuevo *magister militum* de Oriente, son conducidos ante Daniel para darle las noticias. *VD* 60, al nombrar *comes* a Tito, le exhorta a visitar la columna del estilita. *VD* 65, tras el casamiento de Zenón con Ariadna, y su nombramiento como *magister militium* de Tracia, visitan al santo.

individuo comprometido conscientemente en la promoción de la fe ortodoxa. A continuación, se analizarán variadas situaciones en las que podemos detectar tal personificación.

Evidencias de patronazgo

Establecer una relación directa de patronazgo a partir de una hagiografía puede ser un ejercicio complejo. En muchos casos, resulta difícil saber con seguridad si lo narrado por la fuente aconteció efectivamente o representa un simple ejercicio literario. Sin embargo, diferentes indicios en la *Vida de Daniel* nos permiten establecer, si no una relación de patronazgo, al menos un vínculo cercano entre el León I, su familia, y el estilita. Dos elementos son centrales en este aspecto: la construcción de la tercera columna del santo -la definitiva- y la construcción de un monasterio para sus seguidores.

La construcción de la columna por parte del emperador tiene lugar como pago por un servicio. Aquejado por la falta de un heredero, León recurre a Daniel con el objetivo de que éste interceda en su favor ante Dios. Concedido el deseo, el gobernante se propone brindar un obsequio al santo:

> […] le pidió [a Daniel] que rezara y suplicara a Dios para que le fuera concedido un hijo. Él rezó, en efecto, y gracias a la buena voluntad de Dios, la esposa del emperador, la emperatriz Verina, concibió enseguida y dio a luz un hijo. Encones el emperador envió obreros inmediatamente y echó los cimientos de la tercera columna.[20]

En términos concretos, se trata de un simple intercambio, una muestra de aprecio por parte del emperador ante el favor concedido por el estilita. Con todo, no debe menospreciarse la labor cumplida por Daniel. Aunque el problema de la legitimidad imperial y el favor divino es más extenso de lo que puede resumirse aquí, es sabido que el establecimiento de una nueva dinastía -como en el caso de la leónida- descansa en la capacidad de procrear varones capaces de heredar el trono.[21] De este modo, el estilita con su intervención brinda

[20] *VD* 38.

[21] León no triunfará en este aspecto. Si bien la intervención de Daniel conseguirá el nacimiento de un niño, este morirá poco después. Cf. LANE FOX "The Life of Daniel", pp. 189-190. Es por eso que los leónidas recurrirán a la importancia de sus mujeres en el reto por conseguir estabilidad y aliados políticos que le permitan sostenerse en el tiempo. Cf. Kenneth HOLLUM, *Theodosian Empresses. Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1982; LESZKA, "Empress-Widow Verina"; CROKE, Dynasty and Ethnicity; CROKE, "Ariadne Augusta; GIRVÉS, "Empress Verina".

garantía y respaldo a León, otorgándole una pieza fundamental en la consolidación de un linaje familiar. A cambio, el emperador reconoce su estatus como hombre santo, a la vez que lo ratifica financiando su actividad.

La retribución no termina allí. Poco tiempo después, León induce al patriarca Genadio a conceder a Daniel el grado de presbítero, incluso en su contra.[22] Tras la ceremonia el emperador visita la columna y sube a encontrarse con el santo:

> [...] el emperador subió hasta el siervo de Dios y le pidió permiso para tocarle los pies. Pero cuando se acercó y vio el estado de infección e inflamación en que se encontraban, se quedó estupefacto y admirado de la paciencia del Justo. Dando gloria a Dios, pidió al santo que le permitiera levantarle una columna doble para que se subiera a ella.[23]

Al ver el estado lamentable en que se encuentran los pies de Daniel, León se propone ampliar la obra a la que ya había dado inicio, construyendo una columna doble que le dé mayor movilidad.[24] De este modo, lo que antes podía ser visto simplemente como un acto de retribución, ahora se vuelve una práctica constante. Se establece un vínculo entre ambas figuras, en el cual el emperador procura satisfacer las necesidades del estilita, y éste le retribuye brindado su consejo y sabiduría divina.

Otro elemento de análisis surge de esta escena. En su intento por construir a León como un modelo ideal, el hagiógrafo recurre al ceremonial imperial para marcar quién es el verdadero detentador del poder en su relato. De este modo, retrata al santo en una actitud pasiva y expectante, mientras elige mostrar al gobernante tomando acción movilizándose hasta Anaplus y solicitando la escalara para poder visitar al asceta. Asimismo, es la máxima autoridad imperial quien se inclina a besar los pies de Daniel.

Este rasgo de auto-humillación, exhibido en esos pequeños gestos, permite reconocer quien ocupa la posición dominante. Invirtiendo la *proskynesis* el hagiógrafo coloca a Daniel en la posición de máxima autoridad.[25] Se trata de un

---

[22] *VD* 42-43.

[23] *VD* 44.

[24] Es curioso notar que en la recensión D' de la *vita* la columna ya está completamente levantada cuando llega el emperador. Siguiendo lo propuesto en este trabajo, es posible considerar que esta modificación responde a un intento del redactor por reforzar el vínculo entre el emperador, el estilita y la construcción de la columna ya mencionado en un pasaje anterior (*VD* 38).

[25] Cf. KOSIŃSKI"Holiness and Power", p. 135.

ejercicio retórico a través del cual el autor no se limita a describir los hechos, por el contrario, pretende confeccionar una visión particular de la sociedad bizantina en la cual los actores se comportan motivados por la rectitud de su fe y no por su posición en la jerarquía social. Su objetivo final es aleccionar a su auditorio, conformado por los miembros de la aristocracia constantinopolitana -incluyendo al emperador- sobre los modos correctos e incorrectos de actuar ante el santo.[26]

A continuación, el autor señala que el vínculo de patronazgo se refuerza con la construcción de un monasterio y un albergue en las cercanías de la columna.[27] Aquí también toma la forma de una negociación entre ambos individuos:

> El emperador, en agradecimiento a Dios y al santo, subió a verlo y le pidió permiso para construir una casa destinada a los hermanos y a los peregrinos. Pero el bienaventurado se opuso.
>
> — San Simeón— dijo— no tuvo en su cercado mientras vivió ninguna casa en absoluto. Sin embargo, ruego a Tu Piedad que me concedas lo que te voy a pedir.
>
> —Soy yo quien te ruega que me lo digas— responde el emperador—. Ordena lo que quieras.
>
> —Da orden de enviar una embajada a Antioquía para traer las reliquias de san Simeón.
>
> El emperador se alegró ante ruego y respondió:
>
> —Entonces da tu permiso para construir un edificio donde se puedan alojar los peregrinos, y una casa destinada a los hermanos [...]
>
> Entonces el bienaventurado Daniel dijo al emperador:
>
> —Puesto que es para la gloria de Dios y amparo de los hermanos y peregrinos eso que juzgas oportuno y que Tu Piedad ha propuesto llevar a cabo, da la orden de que se haga.[28]

Nuevamente León resuelve una necesidad de Daniel, pero el autor lo exhibe como una transacción. Si bien el emperador termina imponiendo su voluntad sobre el santo, el autor prefiere presentar la situación en términos favorables. León no fuerza su decisión, sino que juzga ineludible contar con la aprobación previa de Daniel, mostrando una vez más quien posee la preeminencia en la

---

[26] Cf. Jonah WESTERMAN, "Boundless restraint: Performance, reparation, and the daily practice of death in the Life of Daniel the Stylite", *Postmedieval: a journal of medieval cultural studies, 5*(1) (2014), 57-71.

[27] *VD* 57. Antes, a causa de una tormenta que pone en peligro la vida del santo, el emperador ahora construir también un refugió sobre la columna para reducir su exposición a condiciones desfavorables (*VD* 54).

[28] *VD* 44.

relación. Al mismo tiempo, la posición del estilita sale fortalecida, no solo contará con un monasterio y albergue para sus seguidores, en cambio ha logrado ampliar su influencia divina con un *martyrion* y las reliquias del santo Simeón Estilita.

En estos términos, el hagiógrafo establece una relación de patronazgo entre León I y Daniel Estilita. El emperador es exhibido como un benefactor de la fe. Son diversos los momentos en los que advierte la importancia de contar con una figura como el santo y procura mostrarse a su disposición, brindándole las herramientas necesarias para su labor como intercesor de la voluntad divina. A cambio, su relación con el santo le permite capitalizar un factor que le diferenciaba de sus competidores, de naturaleza arriana.

Cristianizando acciones

El contraste entre la fe de León y la de sus rivales políticos no es aludido directamente a lo largo de la obra. No obstante, diferentes elementos, puestos en comparación con otras fuentes del período, nos permiten reconocer una alusión del hagiógrafo al triunfo de la ortodoxia como sustento para las acciones del emperador.

Entre los años 464 y 465 Constantinopla sufrió un gran incendio.[29] Sin dudas el hecho se presentaba como una catástrofe, pero también como una oportunidad de mostrarse como un líder y salvador de la ciudad. León, sin embargo, abandonó la ciudad y se estableció en el santuario de San Mamas, en la costa del Bósforo, donde la corte imperial residiría durante los siguientes seis meses. Aspar actuó inversamente, permaneció en la ciudad, ayudando a sus habitantes y patrocinando la reconstrucción de los sitios dañados. Esa es, al menos, la versión de los hechos que nos presentan Candido y Zonaras.[30] No obstante, la *Vida de Daniel* nos presenta una versión complementaria:

---

[29] Durante mucho tiempo se sostuvo que este gran incendio tuvo lugar en 465 (Rochelle SNEE, "Valens recalls the Nicene exile and anti-Arian propaganda", *Greek Roman and Byzantine Studies,* 22 (1998), p. 170). Pero ha sido relocalizado en 464 (Michael WHITBY & Mary WHITBY, *Chronicon Paschale 284-628 AD*. En *Oxford Research Encyclopedia of Classics,* Liverpool, Oxford University Press, 1989, 87; CROKE, "Dynasty and Ethnicity", p. 160; Peter CRAWFORD, *Roman Emperor Zeno: the perils of power politics in fifth-century Constantinople*, Barnsley, Pen and Sword, 2019, p. 49).

[30] Candido en Focio, *Bibliothêque*, I, cod. 79, ed. por René HENRY, Paris: Les Belles Lettres, 1959; Zonaras, *Ann.,* XIV, 1.14-19.

> Una vez acabado el incendio, el miedo se apoderó de todos. Entonces el muy bienaventurado León, de piadosa memoria, subió a la montaña acompañado de su esposa para prosternarse ante el siervo de Dios. Dijo:
>
> —Esa cólera se desató por culpa de nuestra negligencia. Reza, pues, te lo ruego, para que Dios nos sea propicio en adelante.
>
> […] Después de ser bendecidos todos de común acuerdo, el emperador se alojó en San Miguel; está aproximadamente a una milla del mar.[31]

Es interesante notar los cambios que el hagiógrafo de la *vita* introduce en el devenir de los acontecimientos. En términos geográficos, el eje se modifica. Mientras el santuario de San Mamas se encontraba en la zona baja de la costa del Bósforo (cerca de la actual Beşiktaş), el de San Miguel se encontraba en Sosthenion (actual İstinye).[32]

El autor omite brindarnos la razón por la cual el emperador y su esposa elijen tomar residencia en las proximidades de la columna de Daniel, simplemente coloca su visita al santo como un elemento protocolar ante la catástrofe sucedida -el incendio ya mencionado. Es posible que eligiera cambiar el lugar de destino en orden de mantener la relación ya establecida entre Daniel y León. No obstante, otra opción sería otorgar una función retórica al fragmento, buscando otorgar una justificación piadosa a las decisiones tomadas por León.[33] Así, una acción que en otras fuentes es resaltada como un acto de cobardía por parte del emperador en contraposición con las acciones de su rival político,[34] aquí invierte su narrativa con la intención de resaltar sus cualidades.

Algo similar ocurre con el relato de la muerte de Aspar y sus hijos. Si bien los detalles del evento no son claros, León aparece en la mayoría de las fuentes como su orquestador.[35] La *vita* nos brinda nuevamente otra lectura:

---

[31] *VD*46.

[32] Había otra área llamada San Miguel en la parte occidental del Bósforo (la actual Arnavutköy, que a veces se ha confundido con el lugar de residencia de Daniel), pero ésta se encuentra entre medio de Sosthenion y San Mamas, lejos de ambos. Está claro que el hagiógrafo no se está refiriendo a ese lugar. Cf. Victoria CASAMIQUELA GERHOLD, "Constantine the Great and the churches of Saint Michael at Anaplous and Sosthenion: some further notes on their location", *Cuadernos Medievales*, 30 (2021), 14-36.

[33] Cabe destacar que, previamente, se menciona la omisión del emperador a las advertencias del santo sobre la catástrofe próxima. *VD* 41.

[34] Cf. CRAWFORD, "Roman Emperor Zeno", p. 49.

[35] Cf. CROKE, "Dynasty and Ethnicity", WOOD, "Multiple Voices"; MCEVOY, "Becoming Roman?"; PARADZIŃSKI, "Inclusion and Exclusion".

> Entretanto, con motivo de una sublevación fraguada por Aspar y sus hijos contra el piadosísimo emperador León, El que suprime las guerras hasta los confines de la Tierra se alió con el piadoso emperador y acabó con todos ellos.[36]

Aquí son Aspar y sus hijos quienes se revelan en contra de León, y como consecuencia obtienen como castigo la muerte, avalada por la presencia divina. Otra vez, la motivación del emperador es adjudicada, mediante el recurso de los salmos, a su fe cristiana. Sin embargo, es curioso notar que no es la fe de los godos la que provoca su caída. Por el contrario, la narración nunca refiere a sus creencias dogmáticas, solo a las del emperador. Queda claro que la ortodoxia de León le vuelve más apto para gobernar. Pero la herejía no pareciera incapacitar a sus rivales. Dos escenas ponen este punto en discusión.

Cristianizando aliados

Establecida su relación de patronazgo con Daniel y la rectitud de su cristiandad, el hagiógrafo exhibe a León haciendo uso de su relación con el siervo de Dios en propio beneficio. Cómo gesto de su piedad, el emperador exhorta a todos sus subordinados a visitar su cercado y le incluye dentro del ceremonial imperial. El autor lo expresa en estos términos:

> El emperador, por su parte, a todos sus visitantes extranjeros —ya fueran reyes, emperadores o embajadores— los llevaba a ver al santo, o si no, se los enviaba; no dejaba de alardear sobre él, ni de enseñárselo a todos, ni de proclamar sus combates ascéticos.[37]

No tenemos forma de saber si este era el caso, o si se trata simplemente de un ejercicio retórico del autor. De cualquier forma, queda claro cuáles son las intenciones de pasaje: nuevamente está construyendo un modelo ideal de comportamiento imperial, al mismo tiempo que enaltece la figura de León como estándar de emperador cristiano. Asimismo, el gobernante es expuesto otra vez diferenciándose de sus rivales políticos al hacer uso de un recurso que les excluye.

La narración de las procesiones de León y sus hombres frente a la columna del estilita se caracterizan por un tono protocolar, pero permiten reconocer la capitalización de su condición de cristiano niceno y, por lo tanto, detentador de

[36] *VD* 66.

[37] *VD* 54.

la ortodoxia. La inclusión del asceta dentro del ceremonial cortesano no solo representa un modo mediante el cual el emperador podía expresar su adscripción a la ortodoxia, es además un recurso que le permitiría ganar nuevos aliados.[38] Esto puede visibilizarse en al menos dos casos concretos: el *magister militum* Jordanes y Gubazio rey de Lázica.

El caso de Jordanes quizás sea el más llamativo. Su conversión no ocurre dentro del marco cortesano, sino como producto de la facultad del santo de brindar asilo. Luego de que una tormenta pusiera en peligro la vida del santo al descolocar la base de la columna,[39] León visita a Daniel para asegurarse de su bienestar. En su regreso, el emperador cae del caballo, llevándose solo un leve rasguño como consecuencia y perdiendo su corona.[40] No obstante, el accidente es suficiente para que este se enoje con su jefe de caballerizas, el *magister militum* Jordanes. Ante la furia del emperador, Jordanes se refugia en el cercado del estilita. Allí, según nos indica el autor, abandona la fe arriana ganándose el perdón:

> En efecto, el emperador se enojó con el magister militum Jordanes, que era el comes de las caballerizas imperiales, y éste, presa del miedo ante sus amenazas, se refugió en el cercado del santo, donde, atento a las exhortaciones del Justo, abandonó la doctrina de los arrianos y entró en comunión con la fe ortodoxa; y en ese mismo momento el emperador se reconcilió con él.[41]

Si bien es reconocible la condición tópica de la narración, esto no nos impide destacar varios elementos. Por un lado, la condición del cercado del asceta como lugar de asilo. Jordanes, por el temor al emperador, recurre al santo para escapar de un severo castigo, lo que nos permite reconocer la sacralidad de este espacio, por encima de la jurisdicción imperial. Así, ésta se diluye, quedando

[38] La conversión de enemigos en aliados a través de la fe no es un elemento único de la *Vida de Daniel*.

[39] *VD* 47.

[40] "[...] el caballo sobre el que cabalgaba dio un respingo y se encabritó y, como cayó al suelo de espaldas con el jinete, el borde curvado de la montura dio contra la frente del emperador y le hizo un leve rasguño; además, la diadema que tenía sobre la cabeza salió despedida y perdió parte de las perlas que pendían sobre la nuca". *VD* 49.

[41] *VD* 49.

subordinada al santo.[42] Además, Daniel actúa como apaciguador de la ira de León, manifestando su rol como tutor la autoridad imperial.[43]

Sin embargo, el punto que más nos interesa es el uso del cambio doctrinal como elemento central para obtener la indulgencia por su error. Nada en el relato nos sugiere que el accidente fuera causado por las inclinaciones dogmáticas del futuro *magister militum*[44]*-de hecho, este es adjudicado a la intervención del demonio-, sin embargo, sí es su conversión la que actúa como elemento conciliador: el desacierto queda subsanado al abandonar su condición de hereje. El pasaje de un credo a otro contiene en sí mismo un carácter exculpatorio ante el emperador, pero además brinda a Jordanes de una nueva condición de la cual hará uso en el futuro, al ser elegido para suplantar a Ardabur-hijo de Aspar- como magister militum* de Oriente luego de su caída en desgracia debido a su correspondencia con los persas.[45] Dentro del relato, la elevación de Jordanes, mediando su conversión previa, puede leerse como un acto de capitalización doctrinal por parte de León. El emperador no solo se deshace de un funcionario que le ha traicionado, sino que reemplaza a una figura arriana por una nicena, rodeándose de aliados ortodoxos y marcando su condición de garante de la fe.

La secuencia no acaba con la absolución de Jordanes. El autor utiliza la nueva oportunidad para resaltar otra vez la fe de León. Pasado el enojo con su oficial, encuentra una razón ajena para el accidente:

> "Ahora sé por qué sufrí ese accidente: cuando visité a Tu santo Ángel, no debería haber montado a caballo en tu presencia. Así pues, suplica a Dios que perdone este error mío".

---

[42] Este es un elemento común en los relatos de estilitas. Para un exhaustivo estudio de la cuestión *ver:* Michael KAPLAN, "L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite", en M. Kaplan (ed.), *Le Sacré et son Inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2001, pp. 199-217.

[43] No es un accionar inédito. Se trata de un tópico repetido en la hagiografía bizantina. Al respecto del rol de los santos como tutores de la voluntad y comportamiento de los emperadores ver: Peter BROWN, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire,* Madison, University of Wisconsin Press, 1992.

[44] Al momento del acontecimiento, Jordanes aún no ostenta el cargo de *magister militum.* La utilización del cargo puede ser simplemente un elemento anticipatorio de su futuro ascenso. Otra posibilidad es que Jordanes fuera *magister militum vacans,* es decir que no tuviera temporalmente ningún ejército a su mando, a fin de ejercer el cargo de *comes stabuli*. Cf. «Iordanes 3» *The Prosopography of the Later Roman Empire.*

[45] *VD* 55.

> [...] en lo sucesivo, cuando veía al Justo desde lejos, se bajaba del caballo: y de la misma manera, cuando descendía de la montaña, no se montaba al caballo hasta que el santo no se ocultaba a vista.[46]

Nótese como en este fragmento, la culpa recae sobre León, poniendo temporalmente en duda su fe. En última instancia, es su falta al cumplimiento del ceremonial lo que provoca el accidente, no el diablo ni la fe de Jordanes. Una vez más la *proskynesis* oficial se invierte y el emperador es presentado como un sumiso siervo de la voluntad divina que personifica el santo: no solo deja de cabalgar dentro del campo visual de la columna, sino que incluso, en un acto probablemente simbólico, pierde su corona al caer de su caballo. Parece evidente quien debería ejercer la preeminencia entre ambas figuras en opinión del hagiógrafo.

Otro evento en el cual la visita a Daniel juega un rol fundamental para la política imperial es la audiencia de León con Gubazes, rey de Lázica. El hagiógrafo señala que su presencia en Constantinopla respondía a un conflicto en relación con la política romana.[47] Sin darnos más detalles, asegura que León lo llevó ante Daniel para resolver el conflicto. Por aquella época ocurrió que Gubazio, rey de los lazos, llegó a la corte del emperador León. Entonces el emperador sube a visitar al santo llevándolo consigo y Gubazio.[48]

El relato continúa afirmando que ambos mandatarios confiaron los pormenores del asunto a Daniel y este actuó como mediador. Finalmente, Gubazio regresa a su hogar convertido en un fiel adepto del santo:

> Los dos monarcas tenían entre sí un conflicto en relación con la política romana. Pero confiaron los pormenores del asunto al siervo de Dios, y el santo actuó como mediador de unos pactos que satisficieron a ambos. Ya de vuelta, el emperador despidió a Gubazio, quien, una vez en su patria, contó a todos lo que había visto. [...] Además, el propio Gubazio escribía al santo para pedirle sus oraciones, y hasta la hora de su muerte no dejó de hacerlo.[49]

---

[46] *VD* 49-50.

[47] *VD* 51. En el 456, el emperador Marciano (450-457) atacó el reino de Lázica y obligó al rey Gubazio a abdicar o a deponer a su hijo, con el que compartía el poder. Gubazio abdicó y aceptó ir a Constantinopla para discutir los asuntos de Estado entre ambos reinos. La visita de Gubazio a esta ciudad después del incendio de septiembre del 465 está confirmada por el historiador Prisco. Debió de ocurrir en 465 o 466. Cf. José Simón PALMER (ed.), *La vida sobre una columna: Antonio, Vida de Simeón Estilita y Anónimo, Vida de Daniel Estilita. Introducción, traducción y notas,* Madrid, Trotta, 2014.

[48] *VD* 51.

[49] *VD* 51.

En este fragmento no existe conversión. No se indica la fe de Gubazio -aunque sepamos por otras fuentes que es cristiano-, simplemente se asume su condición dentro del dogma.[50] No obstante, la visita deja ampliamente impactado al gobernante, quien desde entonces "y hasta la hora de su muerte" mantiene contacto estrecho con Daniel. Sin embargo, es la presencia del asceta la que consigue resolver el conflicto.

Nuevamente toma relevancia el lugar del cercado del estilita como espacio sacro y de centralidad política. Esta vez no como protección, sino como espacio neutral. Ante un conflicto de intereses políticos, dos figuras de autoridad recurren a la capacidad de Daniel de mediar.[51] El santo ha ganado un nuevo aliado para el emperador a través de la fe y este ha capitalizado su condición de cristiano al hacer uso de su presencia como un recurso que le distingue de sus enemigos. Cabe destacar que, aun así, León vuelve a ocupar un lugar secundario en la jerarquía, se somete a la opinión del santo y acepta su juicio una vez emitido.

Sin embargo, la apuesta no siempre resulta favorable a los intereses de León. El gobernante no solo ganará aliados gracias al estilita, también llegará a perder otros. En este sentido, un caso paradigmático es el de Tito, un oficial galo convertido en *comes*.[52] Al igual que en los casos anteriores, luego de su nombramiento es enviado a ver a Daniel, pero el santo causará tal impresión en él que decidirá abandonar su antigua vida:

> […] Tito, cuando vio al santo, se quedó admirado […] iluminado en su espíritu por la catequesis del santo y justo Daniel, ya no quiso abandonar el cercado […] se postró ante el santo, pidiéndole que lo admitiera y lo incorporara a la hermandad.

Desconocemos cuantas visitas realizó Tito a la columna antes de tomar su decisión. El autor no manifiesta si esta era su primera vez frente al santo o si ya se habían encontrado antes. Aun así, el carisma de Daniel fue suficiente para

---

[50] Es sabido que los reinos caucásicos alternaron entre el miafisismo y el calcedonianismo. Así, no cabe duda que Gubazio era cristiano, sin embargo, es difícil identificar su afiliación dogmática.

[51] Sobre el rol de los santos ascetas como intercesores antes figuras de autoridad puede leerse el clásico texto de Peter BROWN, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity", *Journal of Roman Studies, 61* (1971), 80-10.

[52] *VD* 60-61. Con todo, el caso de Tito es atípico. El emperador no volverá a perder soldados a mano del estilita, y el oficial galo representará un paradigma de virtud acética. No es objetivo de este trabajo explicar a fondo este pasaje, pero es posible señalarlo como un ejercicio pedagógico: Tito es incluido en orden de mostrarnos la dureza de la vida ascética y lo importante de contar con figuras como Daniel.Cf. WESTERMAN, "Boundless restraint".

hacerlo renunciar a sus títulos, así como al servicio imperial. A diferencia de las ocasiones anteriores, en las cuales León gana poderosos aliados gracias a la intervención de Daniel, esta vez su ésta resulta adversa. El emperador ya había ganado el favor de Tito antes de enviarlo con el santo, pero tras su encuentro pierde un funcionario importante. Esto provoca su furia:

> El emperador, cuando oyó lo ocurrido, se enfadó mucho y envió mensajeros al santo con el siguiente mensaje para Tito:
>
> "Yo te hice venir de tu tierra para tenerte muy cerca de mí. Si te he enviado a ver al santo fue para que rezaras y recibieras su bendición, no para que te separaras de mí".

Es interesante notar que el objeto de la ira de León no es Daniel sino Tito. Su inquietud no se encuentra asociada a una cuestión de fe, sino que remite a la pérdida de autoridad. Es la deslealtad la que enoja al mandatario y no la potencial influencia del estilita en tal decisión. Dos órdenes distintos entran en juego en esta narración: el mundano, encarnado por León; y el divino, personificado por Daniel. Algo que queda explícito en la exhortación del santo:

> "Tú no necesitas ayuda humana. Gracias a tu fe perfecta en Dios, tienes como defensor al Dios eterno. [...] Así pues, ofrece a tu siervo a Dios, que Él es capaz de enviar a otro en su lugar a Tu Piedad, más valiente y útil todavía".[53]

Tras recibir estas palabras, León calma su furia y acepta la resolución de su antiguo súbdito. Es a partir de este punto que puede comprenderse mejor la construcción que realizada en la *vita* de la figura de León. Como emperador devoto y piadoso somete su voluntad a la Dios, subordinando ante uno de sus enviados en la tierra. En este aspecto, procura su bienestar, patrocina su actividad y se guía por su consejo. Como cristiano niceno, obtiene ventana de su fe frente a sus rivales. Puesto que accionar el correcto, triunfa mientras que sus rivales fracasan. Pero no es León quien provoca su falla, su accionar es pasivo. Es la propia divinidad la que se encarga de castigar a los herejes.

Conclusiones

Al colocar el eje del análisis en solo una fuente se corre el riesgo de adoptar una visión sesgada de los hechos. Sin embargo, más allá de las dudas que se puedan generar, emerge un cuadro general dentro de la *Vida de Daniel* donde

[53] *VD* 61.

la construcción del emperador León I hace uso de su capital como beato y ferviente cristiano niceno. Puede verse una diferenciación en la narración entre el gobernante y la fe indeseable de sus rivales.

Los destinos opuestos de Ardabur y Jordanes reflejan, en un nivel, la aprobación del hagiógrafo del destino del fiel seguidor de León y la desgracia de sus oponentes. Del mismo modo, la presencia de Daniel le brinda la posibilidad de zanjar conflictos con sus rivales, y es la ortodoxia imperial la que brinda justificación a sus acciones -tales como abandonar la ciudad en tiempos de crisis u orquestar el asesinato de un rival político-. La idea no es propia de León. Por el contrario, la apropiación de la noción de ser romano y cristiano que se le adjudica, no es más que una reproducción de un modelo ya utilizado por la dinastía teodosiana.[54] Aquí, esta propaganda se ubicó en el énfasis de la dinastía leónida como opositores ortodoxos de los arrianos.[55]

No obstante, los límites intelectuales de esta ortodoxia nunca se explican con exactitud. A pesar de contar con una clara capitalización de la fe ortodoxa del emperador, la fuente no destaca por realizarlo en detrimento de los credos adversos. Así, aunque la presencia del hereje es castigada en diversas ocasiones,[56] Aspar y sus hijos, cuando son nombrados, no son clasificados por sus creencias arrianas. Aún más, estas ni siquiera son mencionadas en las tres únicas ocasiones en que los godos aparecen en el relato.[57]

Esto puede deberse a que la *Vida de Daniel* presenta a León como la fuerza dominante en una tendencia más amplia de patrocinio cristiano entre la aristocracia. Si bien el gobernante es el más preponderante, no es la única figura política asociada al patronazgo del santo: las emperatrices Eudoxia, Verina y Ariadna, el emperador Zenón, e incluso miembros de la aristocracia más baja

---

[54] Cf. HOLLUM, "Theodosian Empresses", Fergus MILLAR, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*,Berkeley, U. of California Press, 2006; WOOD, "Multiple Voices".

[55] Diversas fuentes nos permiten ver esta construcción, al respecto ver WOOD, "Multiple Voices".

[56] *VD* 39, un grupo de herejes tiende una trampa a Daniel, son avergonzadas tras fallar en su objetivo. *VD* 59, un hereje que intenta desacreditar al santo es poseído por el demonio, y tras ser curado cambia de fe. *VD* 75, un hereje godo muere al burlarse de Daniel. Para un estudio exhaustivo *ver* WESTERMAN, "Boundless restraint".

[57] Algo que sí sucede en otras fuentes del período, como es el caso de la *Vida de Marcelo Acemeta*, donde el santo se manifiesta en contra del ascenso de Patricios, hijo de Aspar, como heredero y *cesar* por sus tendencias arrianas. *Ver* Jean-Marie. Baguenard (Trad. y Com.), *Les moines Acemetes. Vies de Saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, Begrolles-en-Mauges, 1988.

como el poeta y oficial de la corte Ciro, son mencionados como benefactores del estilita.

Con todo, de todos ellos, León no solo parece el más beneficiado, sino el mejor retratado por el hagiógrafo. La fuente nos da motivos para creer en un posible vínculo del emperador -y tal vez otros miembros de la dinastía leónida- con Daniel. Su patrocinio es revelado en diversas ocasiones siendo el promotor principal del santo a lo largo del relato, ya sea financiando la construcción de su columna y monasterio, o publicitando su figura ante el resto de los miembros de la corte y las visitas extranjeras.

En este esquema, dentro de la construcción hagiográfica, León encarna el modelo ideal de emperador, estableciendo el modo en que las figuras preeminentes de su tiempo deben relacionarse con un asceta como Daniel. Su sumisión a Dios y, por tanto, al hombre santo como su representante, equivale a la aceptación de la superioridad del orden divino sobre el terrenal. De esta manera, gana la aprobación celestial y su favor. El autor de la *vita* divide a cada miembro de su audiencia en dos y ofrece un modelo a imitar, aquel que antepone el correcto valor de la fe por sobre sus otras cualidades profanas.

En consecuencia, al momento de evaluar los objetivos que guían al autor de la *Vida de Daniel*, pueden realizarse dos observaciones. Por un lado, el enaltecimiento de León sirviera como una forma de promover una rama particular de la familia leónida. No debemos olvidar que, tras su ascendencia al trono, Zenón debió enfrentar numerosos levantamientos de familiares cercanos al fallecido emperador tracio. Tanto la esposa de León -Verina-, en dos oportunidades, como su segunda hija -Leoncia- disputaron el derecho del oficial isaurio al poder. Es curioso que el autor eligiera solo hacer mención a la primera de dichas insurrecciones -que concluiría con el ascenso de Basilisco-, obviando por completo el resto. Esto podría sugerir un escenario de disputa política en el cual era necesario justificar las pretensiones de ciertos grupos de acceder al poder.

Por el otro, tal construcción puede haber constituido una forma de *Kaiserkritik*. La decisión de presentar un arquetipo ideal de comportamiento generalmente busca reformar una conducta juzgada incorrecta. Si analizamos el contexto de producción de la obra, un único individuo aparece como candidato: Anastasio I. De tendencias miafisitas, el emperador entraría en conflicto con la Gran Iglesia y, sobre todo, con el patriarca Eufemio, ferviente calcedoniano considerado promotor de la hagiografía. Estos conflictos, que acabarían con la destitución del prelado, podrían haber motivado una crítica encubierta a su administración.

A este punto, en ambos casos toma relevancia la figura de Ariadna, a quien es posible ver como heredera de la posición de su padre. Aunque su rol en la fuente es breve -4 apariciones en total-, en todo momento es representada como fuente de legitimación del poder imperial: en primer lugar, de Zenón y luego de Anastasio. Cabe preguntarse si, en última instancia, es posible ver en su figura a la promotora y destinataria final de los esfuerzos del autor de la *Vida de Daniel*. Ariadna aparece como garante de ambos gobernantes, estableciendo su conexión con la dinastía leónida y con la ortodoxia de la fe, demostrando el compromiso doctrinal que ninguno de sus dos esposos fue capaz de mantener. Durante décadas, la emperatriz fue una firme defensora del concilio de Calcedonia, mientras Zenón proponía un compromiso tácito y Anastasio favorecía obispos miafisitas.[58] Fue ella, y no sus maridos, quien actuó como garante de la creencia y la práctica ortodoxa del cristianismo que reclamaba regularmente las multitudes de Constantinopla.

[58] CROKE, "Ariadne Augusta", pp. 310-313.

Para além da divisão entre ocidente e oriente: a circulação do poder imperial de Constantinopla no Mediterrâneo tardo-antigo – séculos IV a VI

Renato VIANA BOY
(UFFS)

Poder político e práticas cristãs

O período recortado para este estudo é de grandes transformações, tanto para a história do cristianismo, quanto para a do Império Romano. É o momento no qual a religião cristã deixa de ser perseguida politicamente para ser, primeiro, tolerada e permitida no território romano e, na sequência, se tornar a religião oficial e única no Império, a partir de fins do século IV. Também é nesse recorte temporal que a antiga cidade de Bizâncio, de tradição helênica e localizada na região do Bósforo, se torna a capital oriental do Império, que passava a ter uma segunda sede do governo, além da cidade de Roma na Península Itálica. Por fim, apenas para ficar em alguns poucos, porém impactantes exemplos, cabe lembrar que a capital oriental passou por importantes transformações no seu espaço urbano com o imperador Constantino (306-337), vindo a se tornar, após a deposição de Romulus Augustulus no Ocidente, a única capital do Império. Bizâncio passou a ser conhecida como a *polis* de Constantino ou, como chamamos, Constantinopla.

Esses breves apontamentos iniciais, embora referentes a acontecimentos conhecidos e já muito estudados, são aqui mencionados apenas para indicar que as mudanças pelas quais a estrutura de poder imperial romana vivenciava entre o início do século IV e o século VI com uma divisão do exercício da autoridade de governo entre duas capitais e posterior tomada do poder no lado ocidental, que resultou no fato de Constantinopla ser a única capital do Império. Cabe

mencionar que, além do poder imperial ter perdido sua sede e seus territórios na Itália em 476, no século VI, o governo de Justiniano ainda teria investido recursos e milhares de soldados em muitas batalhas no Mediterrâneo, obtendo, pelo menos temporariamente, o controle sobre parte dos territórios ocidentais perdidos pelos romanos nos séculos anteriores.

Para esta análise, a proposta é tentar compreender como a autoridade imperial romana não desapareceu dos espaços mediterrânicos, mesmo após a deposição do último imperador na Itália. Ao contrário, a presença e o exercício do governo de Constantinopla sobre distintas populações e poderes ocidentais continuou sendo percebida, mesmo no período em que, teoricamente, esses territórios estavam além das fronteiras imperiais. Nossa proposta aqui seria não apenas verificar a presença, mas também tentar compreender os mecanismos que permitiram à autoridade imperial romana circular e se fazer presente no Mediterrâneo tardo-antigo, mesmo quando as fronteiras políticas romanas não contemplassem mais tais espaços e populações.

Um elemento que tomará grande parte deste texto diz respeito à importância do cristianismo para uma possível construção de uma identidade romana no período tardo-antigo e sua circulação no ocidente. Como dissemos acima, nos preocupamos com a rápida transformação desta religião que, no início do século IV era uma religião proibida e perseguida no Império e, no fim do mesmo século, se tornaria a religião oficial e única entre os romanos. Entretanto, é importante lembrar que a relação de proximidade, quase indissociável, entre os campos da política e da religião no mundo antigo não eram uma novidade criada pelos cristãos em Roma. Em diversas sociedades do mundo antigo, desde a formação de sociedades sedentárias e fixas, passando pelos antigos reinos da Mesopotâmia e Egito, pelos reinos e cidades-estados de tradição grega, em todas essas sociedades a organização do poder político caminhou unida a perspectivas de crenças e cultos religiosos. Em outras palavras, tanto as perseguições romanas aos primeiros cristãos, quanto a sua permissão e posterior oficialização como sendo a religião do Império Romano, não seriam uma nova perspectiva na análise histórica das relações entre um corpo político e práticas e crenças religiosas.

Então, o que a relação entre o poder político bizantino, ou romano de Constantinopla, teria de especial com o cristianismo, a partir do século IV? Quais os desdobramentos políticos e militares são compreendidos a partir desta relação, em especial na Itália, num recorte cronológico no qual as fronteiras do Império Romano sofrem grandes transformações, recuando ao oriente e, depois,

retornando aos espaços mediterrânicos no século VI? E como compreender essa relação nos permite vislumbrar sobre a circulação do poder imperial no Ocidente, dentro do recorte cronológico estipulado para este trabalho? Estas são algumas das questões com as quais trabalharemos e que conduzirão nossas reflexões na sequência.

O cristianismo e o poder imperial romano tardo-antigo

Primeiramente, é importante refletir como o cristianismo, no século IV, saiu da condição de uma prática religiosa perseguida pelo Império Romano, para uma religião de culto livre e permitido com Constantino. Embora seja bastante conhecido, é importante lembrar que o Império Romano, durante os séculos de expansão territorial, incorporou, junto aos novos espaços, também toda uma diversidade étnica e cultural, que incluía diversas práticas e crenças religiosas. Entretanto, a estrutura política imperial não tolerou a prática livre dos primeiros cristãos, até o início do século III. A final, por que um império com uma formação diversificada em seus aspectos culturais, incluindo a questão religiosa, teria se voltando contra a liberdade de culto dos primeiros cristãos dentro de suas fronteiras?

A resposta, embora pareça simples, envolve um entrelaçamento de distintos elementos que apontam para uma complexa conjunção de fatores. A base para a compreensão está na ideia de um sincretismo entre campos político e as crenças religiosas no mundo antigo.[1] A proibição do culto cristão não tinha relação direta com um choque com uma cultura religiosa ou com a espiritualidade romana. A questão era fundamentalmente política.

Um dos fundamentos do cristianismo é o fato de ser uma religião não apenas monoteísta, cujos fiéis acreditam na existência de um único Deus. Crenças monoteístas não eram uma novidade entre os romanos. A singularidade trazida pelo cristianismo estava no fato de, além de monoteísta, esta ser uma religião exclusivista. Isso significa que os cristãos não apenas dedicavam sua fé a um único Deus, mas que essa crença levava a considerar todas as outras divindades

[1] Sobre o sincretismo entre cristianismo e o governo político no Império Romano, nessa perspectiva, há uma reflexão de minha autoria publicado em 2021 no dossiê Circulación y Transmisión de ideias: textos cristianos em el ámbito bizantino, da revista *Historias de Orbis Terrarum*, número 26. Disponível em https://historiasdelorbisterrarum.files.wordpress.com/2021/08/07.-renato-viana-boy-circulacao-recepcao-e-usos-do-cristianismo-no-imperio-bizantino-tardo-antigo.pdf (consultado em 16 de abril de 2022).

e formas de cultos religiosos como falsos. Em outras palavras, só havia lugar para um Deus verdadeiro, e esse Deus era o Deus cristão.

O conflito com a estrutura de governo imperial romana se fundamentava justamente no fato de o cristianismo não aceitar, sob nenhuma hipótese, a existência de outras formas divindades. Como afirmou Patrick Geary, no século III os cristãos formavam um grupo de "monoteístas radicais", que rejeitavam os tradicionais cultos religiosos existentes território romano, além daqueles que também incorporados e romanizados pelo Império no período expansionista. A resistência em se submeter ou reconhecer as práticas e crenças religiosas já existentes teria rendido aos cristãos a reputação de "ateus perigosos".[2]

O fato de ser uma religião monoteísta e com pretensões universalistas, não fez com que os cristãos dos primeiros séculos constituíssem uma comunidade indiscutivelmente homogênea.[3]Entretanto, as particularidades das Igrejas locais não excluíam o fato de os cristãos, mesmo nos primeiros séculos, se reconhecerem como pertencentes a uma fraternidade, nas palavras de Patrick Geary, "ao mesmo tempo local e universal".[4] O problema central era o fato de, ao negar a possibilidade de se sujeitarem a qualquer outra autoridade espiritual, os cristãos dos séculos II, III e IV acabam não se integrando totalmente à comunidade romana, mesmo num cenário de diversidade cultural e religiosa do território imperial do período. Embora não fosse um grupo numeroso, os cristãos do período estavam fora de uma esfera religiosa entre os demais cidadãos romanos e, ao mesmo tempo, se identificavam como "cidadãos comuns e [...] defensores da ordem imperial".[5] De toda forma, são as características singulares do cristianismo, enquanto religião monoteísta e exclusivista, intolerante à aceitação e às crenças em outras divindades que não a de um Deus único e verdadeiro, que distanciava os primeiros cristãos de um pertencimento a uma comunidade romana que, por ser etnicamente bastante diversificada, tinha inúmeras práticas religiosas toleradas e permitidas em seu território. E isso os distanciava, por parte dos demais cidadãos e mesmo das estruturas

---

[2] Patrick GEARY, *O mito das nações. A invenção do nacionalismo*, São Paulo, Conrad Editora do Brasil, 2005, pp. 86-87.

[3] É possível mesmo afirmar que pretensa essa unidade universal do cristianismo jamais foi alcançada. Provas disso seriam as inúmeras práticas heréticas dentro do próprio culto cristão, cisão entre as Igrejas latina e grega no século XI ou mesmo o surgimento das chamadas Igrejas Protestantes, na virada entre o medievo e a modernidade.

[4] Patrick GEARY, *Op. Cit.*, p. 87.

[5] *Ibid.*

governantes do Império, do reconhecimento destes em quanto membros totalmente integrados a uma mesma comunidade romana. Isso fazia dos cristãos não apenas um grupo não integrado ao Império, mas um grupo que sofria perseguições por parte da estrutura de poder imperial romana, provocando um receio "irracional", segundo Geary, tanto nos cidadãos romanos, quanto naqueles que defendiam uma ordem imperial.[6]

Nesse sentido, é importante esclarecer que a perseguição aos cristãos no Império Romano, até o início do século IV, não tinham uma justificativa na espiritualidade dos fiéis. Diferente disso, a compreensão para a proibição das práticas deste culto religioso e perseguições apresentava uma rede de elementos que, aos olhos do pesquisador e do estudante de História do século XXI, podem parecer de naturezas distintas. Entretanto, salientamos que a proibição das práticas do cristianismo e as perseguições tinham uma explicação que lidava com a defesa de uma pretensa unidade romana, na qual os adeptos do cristianismo, pelas características já mencionadas deste novo culto, não se permitiam pertencer por inteiro. Dito de outra forma, a perseguição aos primeiros cristãos e proibição do culto em espaços públicos, nos primeiros séculos do cristianismo, diziam respeito mais à proteção de uma unidade ou formação de uma identidade romana do que necessariamente à defesa de um rito religioso específico.

A relação entre o Império Romano e o cristianismo só passaria por uma grande transformação ao longo do século IV. Entre os governos de Constantino (306-337) e Teodósio (378-395), o cristianismo passou de uma religião perseguida e proibida à liberdade de culto em espaços públicos e, posteriormente, se tornaria a religião única e oficial do Império Romano.

A primeira destas significativas transformações chegou até nos através de Eusébio de Cesareia (265-339), biógrafo do imperador Constantino, através da obra *Vita Constantini*. É neste texto que Eusébio narra a já conhecida passagem da suposta visão de Constantino durante a Batalha da Ponte Mílvia, em 312.[7] Esta experiência teria sido significativa não apenas na espiritualidade do imperador, mas também nas relações de abertura e tolerância do Império em relação ao cristianismo, refletindo no famoso Edito de Milão, publicado no ano

---

[6] *Ibid.*

[7] Esta é a passagem na qual o imperador teria tido uma visão no céu do meio-dia de uma Cruz com a inscrição "*com este signo, vencerás*". Na sequência, Eusébio relata um sonho que Constantino teria tido com o próprio Cristo, no qual Este teria ordenado ao imperador gravar nos escudos dos soldados o sinal visto por ele no céu, para que lhe servisse "como um bastião nas batalhas contra os inimigos" Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vita Constantine*, I, 28-29.

seguinte, cessando as perseguições e as proibições dos rituais religiosos cristãos em território romano.

Existe um debate historiográfico sobre este Edito, apresentado por Martín Gurruchaga na tradução da *Vita Constantino* para o espanhol da editora Gredos.[8] Baseado em O. Seeck, Gurruchaga afirma que o que a historiografia consagrou como sendo o Edito de Milão teria sido, na verdade, não um edito, pois tal texto não era inédito e teria sido apropriado de um original redigido em Nicomédia, feito por Licínio, ainda em 306, sete anos antes do Edito de Milão. Ou seja, o Edito proclamado por Constantino, favorável à liberdade para que os cristãos tivessem suas práticas religiosas no Império, não era uma inovação, pois essa tolerância com as práticas cristãs já estaria em vigor no Ocidente desde 306. Entretanto, Gurruchaga destaca que em outra conhecida obra de Eusébio de Cesareia, a *História Eclesiástica*, há uma menção do autor a uma "Lei Perfeitíssima",[9] enviada por Constantino e Licínio a Maxêncio, na qual a historiografia tem buscado encontrar o Edito de Milão.

Independentemente de o imperador Constantino ter ou não vivenciado uma experiência espiritual cristã, ou de ter sido o responsável pelo fim das perseguições imperiais às práticas cristãs, o que cabe destacar aqui é que foi nos primeiros anos do século IV que o cristianismo saiu da clandestinidade e se viu livre, pela primeira vez, das proibições políticas de suas práticas em território romano. Além disso, cabe destacar ainda que, a partir deste período, não sem interrupções, podemos perceber a religião cristã passando por um processo de aproximação e favorecimento por parte do poder imperial ao crescimento desta religião, o que permitiu uma melhor organização institucional da comunidade de seus fiéis em Igrejas, junto a um fortalecimento para uma estruturação de uma hierarquia eclesiástica. Se é possível questionar as ações do imperador Constantino nesse processo, ou mesmo se o ponto de partida teria sido o Edito de Milão, parece não haver dúvidas de que os registros de Eusébio de Cesareia, tanto na *Vita Constantini*quanto na *História Eclesiástica*, tiveram uma importância determinante na compreensão historiográfica para a mudança do cristianismo de uma religião perseguida a uma prática livre no Império Romano do início do século IV.

---

[8] Cf. EUSÉBIO DE CESAREIA, *Vida de Constantino,* Introdução, tradução e notas de Martín Gurruchaga, Madrid, Editorial Gredos, 1994, pp. 192-193.

[9] EUSÉBIO DE CESAREIA, *História Eclesiástica* IX 9, 12. *Historia Eclesiástica,* Argemiro VELASQUES-DELGADO (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

Mas foi com o imperador Teodósio, poucas décadas depois, que o cristianismo alcançou o mais alto nível de importância dentro do Império Romano tardo-antigo. É no fim do mesmo século IV que esta religião foi elevada à condição de religião oficial do império, através do Edito de Tessalônica, promulgado no ano 380. O significado dessa transformação era radical: a partir de então, o cristianismo se tornaria um elemento importantíssimo na construção de uma pretensa unidade romana tardo-antiga, sendo parte constituinte não apenas da cultura religiosa, mas da própria identidade e da estrutura de poder político do Império Romano a partir de então. Sendo assim, a religião dos cristãos, assim como as próprias instituições romanas do período, deveria ser defendida como parte componente desta estrutura, constituída por um emaranhado de elementos políticos, culturais e religiosos.

Como resultado, o cristianismo passou a não mais permitir ou tolerar qualquer outro tipo de crença religiosa em seu território, sob a alegação de que práticas distintas daquela tida como oficial, de alguma forma, poderiam romper ou ameaçar o estabelecimento de uma unidade romana. Também é a partir do século IV que encontramos figuras imperiais trabalhando não apenas na expansão e fortalecimento da religião cristã, mas atuando diretamente na construção e manutenção dos principais dogmas do cristianismo, através de sínodos e dos primeiros concílios ecumênicos, sempre convocados e, por vezes, presididos pelo próprio imperador.

Portanto, notamos que, ao longo do século IV, o cristianismo passou do *status* de uma religião cujas práticas eram proibidas e seus fiéis perseguidos pelo Império, para se transformar numa religião livre e, na sequência, a religião oficial do Império Romano. De um rito periférico, o cristianismo se transformou em parte constituinte da identidade e da cultura romana, situação que permaneceria até o fim da existência do poder imperial romano no medievo, no século XV. Em termos políticos, isso significava que a formação da hierarquia eclesiástica cristã e a estruturação das principais sés episcopais da Igreja no oriente se colocavam não apenas sob proteção, mas principalmente sob a autoridade do imperador romano em Constantinopla.

Isso não significa que os imperadores estivessem preocupados com a manutenção de um estado de "pureza" e unidade religiosa da nova fé. O interesse estava na manutenção de uma unidade religiosa, de uma crença universalista, perfeitamente adequada às pretensões também expansionistas de um Império que não vivia mais o seu apogeu territorial e político. Assim, defender a nova religião significava, para o Império Romano tardo-antigo, defender um dos

elementos constituintes de sua identidade, numa busca, nunca plenamente alcançada, por uma unidade romana. Defender e fortalecer a religião cristã era, antes de tudo, defender e fortalecer também o espaço cultural e político dos romanos.

Portanto, esse é o cenário no qual se darão nossas análises sobre a circulação da autoridade política de Constantinopla sobre a Itália, entre a segunda metade do século V e a primeira do VI, período do qual a ação do poder imperial se fez presente inclusive sobre territórios não pertencentes às fronteiras romanas. Estamos diante de uma autoridade política que tinha na religião cristã um dos seus elementos constituintes, cuja defesa e os usos não se identificam, como para nós atualmente, em uma "intromissão" do poder político nas questões religiosas, ou do crescimento da religião e de sua estrutura institucional a partir de uma "aliança" com o poder político imperial. Diferente de nossa percepção moderna e contemporânea, que separam esses dois campos, estamos diante de uma estrutura de poder formada por elementos sincréticos, de origem religiosa e política, fundidas de maneira indissociável, indivisível e indiscutível, sem as separações e distinções que as sociedades ocidentais pós revoluções burguesas preconizam.

Procópio de Cesareia e o período de Justiniano

Concentremo-nos agora no período que recortamos entre a chamada "queda do Império Romano do Ocidente", em 476, e as "Guerras de Reconquista" ou de "Restauração", promovidas pelo imperador Justiniano, na primeira metade do século VI.Trata-se de dois momentos emblemáticos para a pesquisa e para o estudo sobre as transformações pelas quais o Império Romano e, por conseguinte, a atuação e o alcance do poder imperial, passavam no período tardo-antigo. Essas imagens historiográficas, entretanto, ficaram estigmatizadas apenas no período contemporâneo. A "Queda de Roma" se consolidou na historiografia a partir do trabalho do historiador britânico Edward Gibbon que, com o livro *Declínio e Queda do Império Romano* (*Decline and Fall of the Roman Empire*),[10] publicado no fim do século XVIII, dizia respeito à deposição do último imperador romano na Itália, Romulus Augustulus, em 476, liderada por Odoacro, comandante bárbaro da tribo dos hérulos. Já as chamadas "Guerras de Reconquista"

[10] Edward GIBBON, *Declínio e queda do Império Romano*. Tradução: Maria Emília Ferros Moura. Lisboa, Difusão Cultural, 1995. (1ª edição: 1776-1788).

de Justiniano são os conflitos dos quais resultaram a reconfiguração das fronteiras imperiais no século VI, após mais de duas décadas de combates. O rótulo historiográfico de um espaço "reconquistado" ou "restaurado" se deve ao fato de territórios que haviam sido perdidos pelos romanos durante os séculos de crises,chamado "Baixo Império", foram novamente incorporados às fronteiras romanas no Mediterrâneo, em especial no norte da África, na Itália e em parte da Península Ibérica. Vale ressaltar que essas guerras também se voltaram contra os persas, nas fronteiras orientais. Entretanto, o sucesso percebido no ocidente não se repetiu a leste de Constantinopla.

Para que possamos problematizar os rótulos historiográficos aqui apresentados e refletir sobre as circulações do poder imperial romano, vinculado à práticas e instituições cristãs, em espaços mediterrânicos entre os séculos V e VI, selecionamos aqui um pequeno grupo de documentos. O primeiro que destacamos é a coleção *História das Guerras*, de Procópio de Cesareia. Publicada em Constantinopla, nos anos 550, esta obra é composta por oito volumes que narram as guerras que os exércitos imperiais empreenderam durante o governo de Justiniano. Eles estão divididos da seguinte forma: são dois volumes dedicados à Guerra Vândala, no norte da África, dois à Guerra Persa, nas fronteiras orientais, três à Guerra Gótica, na Itália, além de um oitavo volume, que é uma compilação das mais de duas décadas de combates, no qual a Guerra Gótica ocupa um espaço maior. Desses volumes, nos interessam especificamente aqui os três referentes à Guerra Gótica, no qual encontramos o autor, Procópio de Cesareia, descrevendo desde os acontecimentos referentes à deposição de Romulus Augustulus do poder imperial, até o desfecho dos conflitos contra populações góticas, já perto do ano 550.

Sobre o autor, destacamos que Procópio de Cesareia foi incumbido da tarefa de registrar os acontecimentos das guerras pelo próprio imperador Justiniano, nomeando-o como conselheiro do general das tropas imperiais nos conflitos, Belisário. Segundo o historiador, era essa condição de testemunha dos acontecimentos a serem narrados que permitia a Procópio estar numa condição privilegiada para a composição de tais narrativas, sendo testemunha de grande parte do que foi por ele registrado.

> Além disso, ele [Procópio falando de si próprio] não tinha dúvidas de que era especialmente competente para escrever a história daqueles eventos, não por outra

> razão, porque caiu para sua sorte, quando foi apontado conselheiro do general Belisário, estar próximo de praticamente todos os eventos a serem descritos.[11]

O fato de Procópio ocupar um cargo oficial no império e ter sido incumbido de tais registros pelo próprio Justiniano, nos permite levantar a hipótese de que o historiador, através de seus registros, estivesse refletindo uma posição política e premissas argumentativas oficiais do poder imperial. Seria não só uma história sobre as guerras contra populações descritas como bárbaras, mas uma história de glorificação e construção de uma imagem vitoriosa do imperador junto a seus leitores contemporâneos e também de gerações futuras. Um estudo cuidadoso desta obra e da produção historiográfica de Procópio de Cesareia podemreforçar essa hipótese.[12]

Tendo em vista esse comprometimento de Procópio com a estrutura de poder política do Império, perceptível nas obras aqui selecionadas, propomos aqui focar em dois caminhos de análises. No primeiro, buscaremos compreender como, em seus registros, o cristianismo se faz presente e se articula com suas argumentações, fundamentações e usos para os desdobramentos dos conflitos. Acreditamos que, uma vez se tornando a religião oficial do Império Romano ainda no fim do século IV e estando o historiador comprometido oficialmente com a política e o poder imperial romano em sua obra, o cristianismo apareceria na escrita de Procópio como um elemento fundamental na defesa daquilo que podemos entender como parte da identidade romana tardo-antiga. Dito de outra forma, se o poder imperial circula por regiões mediterrânicas durante os conflitos dos séculos V e VI, o fundamento religioso também se fazia presente, de maneira preponderante, nesse mesmo espaço de circulação, sustentando ou fortalecendo essa ação da autoridade imperial de Constantinopla.

Um segundo caminho é verificar alguns dos fundamentos ideológicos e políticos que sustentavam tanto as aproximações e formações de alianças, quanto as ações violentas de ataque militar contra outros grupos, colocados como inimigos do governo de Constantinopla e, também, daquilo que esta estrutura de

---

[11] PROCOPIUS. *De Bello Persico* I. i. 3. PROCOPIO DE CESAREIA. *History of The Wars. The Persian War*. H. B. Dewing (trad. Inglesa). Londres, Havard University Press, 1996.

[12] Para conhecer mais sobre a vinculação de Procópio com o poder imperial de Justiniano na sua produção historiográfica (excetuando-se a obra *História Secreta*), deixamos as seguintes sugestões de leitura: CAMERON, Averil, *Procopius and the Sixth Century*, Duckworth, Londres, 1996. KALDELLIS, Anthony, *Procopius of Caesarea: Tyranny, History, and Philosophy at the End of Antiquity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004. MAAS, Michael, *Age of Justinian*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005. TREADGOLD, Warren, *The Early Byzantine Historians*, Palgrave Macmillan, Londres, 2010, pp.176-226.

poder defendia, mesmo em territórios que não mais se situavam nas fronteiras do Império, como o cristianismo de tradição ortodoxa.

Portanto, pretendemos perceber a recepção do cristianismo, não apenas nas descrições procopianas, mas compreendendo que este historiador fala nas obras aqui trabalhadas em nome do Império governado por Justiniano no século VI. Nestas descrições, interessa-nos ainda perceber como se construíram e se legitimavam as ações do imperador com e contra populações ditas bárbaras na região do Mediterrâneo, analisando as estratégias e mecanismos de atuação e de legitimação desse poder político em regiões distantes da capital e, por vezes, fora dos limites territoriais romanos.

Outra obra do mesmo historiador, da qual também extraímos referências neste texto, é *Das Construções*, publicado em 558.[13] Escrito como um panegírico ao imperador, neste livro Procópio de Cesareia faz uma exaltação às obras públicas feitas especialmente na capital, Constantinopla, por Justiniano. Em sua narrativa, ganha destaque a reconstrução da catedral de *Hagia Sophia*, parcialmente destruída durante a Revolta de *Nika*, por volta de 532, e restaurada pelo imperador.[14]

Comecemos por este último, o panegírico *Das Construções*. A narrativa sobre a destruição de *Hagia Sophia,* uma das mais importantes construções do cristianismo na capital do império, foi assim relatada por Procópio:

> Alguns homens comuns da multidão, toda escória da cidade, uma vez ergueram-se contra o Imperador Justiniano em Bizâncio,15 quando provocaram a rebelião chamada de Insurreição de Nika, que tem sido descrita por mim em detalhes e sem qualquer ocultação no Livro das Guerras. E para mostrar que não foi apenas contra

[13] M. R. CATAUDELLA, "Historiography in the East". en Gabrielle MARASCO, *Greek & Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.,* Leiden y Boston, Brill, 2003.p. 404.

[14] Procópio de Cesareia também tem uma terceira obra, que só foi conhecida do grande público no século XVII, postumamente intitulada de *História Secreta* (*Historia Arcana*). Totalmente desconectada das visões oficiais de Justiniano e do Império Romano tardo-antigo, neste texto Procópio criticou abertamente a política militar do governo em Constantinopla, além de criticar veementemente e nominalmente tanto o general das tropas romanas nas guerras, Belisário, como também a sua esposa, Antonina, além do casal imperial Justiniano e Teodora. Por não lidar diretamente com uma representação da circulação do poder imperial no ocidente mediterrânico e estar afastado nos nossos interesses nesse estudo, preferimos concentrar nosso trabalho nos três livros da *Guerra Gótica* e o *Das Construções* de Procópio de Cesareia.

[15] Ressaltamos que a referência à "*Bizâncio*" neste trecho diz respeito ao antigo nome da capital do império no século VI, a cidade de Constantinopla, e não uma referência ao Império Romano, que só seria conhecido como "*Império Bizantino*" pela historiografia moderna e contemporânea, já quando este espaço político não existia mais.

> o Imperador que eles tinham levantado as armas, mas não menos que contra o próprio Deus, ímpios e miseráveis que eram, eles tiveram a audácia de incendiar a basílica dos cristãos, que as pessoas de Bizâncio chamavam Sophia, um epíteto que tinham apropriadamente inventado para Deus, pelo qual eles chamam Seu templo; e Deus permitiu-os realizar esta impiedade, prevendo em que objeto de beleza este santuário estava destinado a transformar-se. Então toda a basílica, naquele tempo, tornou-se um monte de ruinas carbonizadas.[16]

É importante notar como, no século VI, o cristianismo se apresentava como um componente fundamental da composição daquilo que se poderia chamar de uma identidade romana medieval. No caso específico do levante da população da capital contra a catedral de *Hagia Sophia*, o aspecto sincrético entre a religião e o poder imperial fica nítido já no alvo do ataque da população: a basílica, um templo religioso. Ou seja, um ataque a um centro de culto cristão poderia ser claramente compreendido por um contemporâneo como uma afronta ao próprio poder imperial. Procópio diz isso claramente quando afirma que "*não foi apenas contra o Imperador que eles tinham levantado as armas, mas não menos que contra o próprio Deus*". *A percepção pela perspectiva inversa também é possível:* um ataque contra o Império Romano, sua estrutura de poder, instituições, ou mesmo contra o imperador, como aconteceu durante a Revolta de *Nika*, também poderia ser compreendido, através dos textos de Procópio, como um ataque direto ao cristianismo ou ao próprio Deus cristão. Não é coincidência a insurreição contra o poder político de Justiniano se apresentar através da destruição de um templo religioso, um espaço de culto do cristianismo. Nesse contexto, os ataques contra *Hagia Sophia* só podem ser compreendidos como um motim contra o poder imperial se considerarmos que este estava quase que indissociavelmente unido à religião cristã. Isso não em termos institucionais, mas na própria essência da natureza da autoridade autocrática do poder imperial de Constantinopla[17] e da relação sincrética existente entre a autoridade do governo imperial e as crenças e práticas de culto cristãos.

Por tudo isso, é possível compreender essa revolta como não partindo de um espaço de relações entre diferentes esferas de poder que a historiografia tradicionalmente (e também por questões temáticas e metodológicas) separou entre político e o religioso, ou o temporal e o espiritual. Diferente disso, abordamos

---

[16] PROCOPIUS. *De Aedificiis*. I. i. 20-22. PROCOPIO DE CESAREIA, *On Buildings*, H. B. Dewing & Glanville Downey (trad. Inglesa), Cambridge, Harvard University Press, 1954.

[17] Sobre a natureza autocrática do poder imperial bizantino, veja, Gilbert DAGRON. *Empereur et prêtre; étude sur le "cesaropapisme" byzantin,* Paris, Éditions Gallimard, 1996.

essa questão a partir de uma perspectiva do sincretismo, de um espaço cultural no qual ambos os campos estão indissociavelmente unidos e imbricados. Isso significa dizer que a separação contemporânea, acadêmica e didática que muitas vezes se apresenta na construção historiográfica atual, entre o político e o religioso, o temporal e o espiritual, entre o exercício da autoridade de governo em Constantinopla e o cristianismo enquanto prática religiosa, não encontra um reflexo nos atores e nas instituições que estudamos no período de Justiniano e de Procópio de Cesareia.

É importante destacar que Procópio escreveu o *Das Construções* em um momento no qual todo este processode revoltas e ataques da população já havia chegado ao seu desfecho e, por isso, o historiador já tinha consciência de que a catedral havia sido pomposamente reconstruída por Justiniano. Isso permitiu a ele concluir o livro e, em especial, o trecho acima citado, com uma visão teleológica de uma vitória de um imperador que agia diretamente sob proteção divina. Daí a conclusão de Procópio deque *"Deus permitiu-os realizar esta impiedade, prevendo em que objeto de beleza este santuário estava destinado a transformar-se". Ou seja, Procópio de Cesareia narra essa destruição da basílica na Revolta de Nika como um processo permitidoou consentido por um Deus onipotente, como num tipo de propósito divino, no qual a reconstrução, que a transformaria num templo ainda mais grandioso e, segundo suas narrativas, sob condução do governo de um imperador vitorioso e guiado pela divindade única do cristianismo, demonstrariam não apenas a grandeza do seu Deus, como também sua interseção junto ao trabalho do governo de Justiniano, seu grande defensor.*

Desta forma, nãodevemos estranhar que, nas descrições da reconstrução de *Hagia Sophia*, Procópio também concedesse um espaço de destaque para o imperador Justiniano, descrevendo-o como aquele que conduzia os trabalhos guiado diretamente pela orientação do Deus cristão:

> De fato este, também foi uma indicação de respeito, em que Deus auxiliou o Imperador, em que Ele já tinha fornecido os homens que seriam mais prestativos ao Imperador nas tarefas que seriam levadas a público. E alguns podem com boas razões admirar-se pelo discernimento do Imperador, em que longe do mundano ele foi apto por selecionar os homens que eram mais apropriados pelos mais importantes de seus empreendimentos.[18]

[18] PROCOPIUS, *De Aedificiis,*I. i. 26.

Vejamos agora como estes fundamentos argumentativos se faziam presentes nas narrativas de Procópio na compreensão da circulação do poder imperial de Constantinopla no espaço italiano entre os séculos V e VI.

O cristianismo como fundamento legitimador das ações do poder imperial no Mediterrâneo

Recuemos algumas décadas antes do governo de Justiniano. Sabemos que após a deposição de Romulus Augustulus pelos hérulos, Odoacro permaneceu no governo da Itália por pouco mais de uma década e meia. Esse poderio chegou ao fim com o rei ostrogodo Teodorico, que venceu o governante germânico em 493, contando com total apoio militar e político do imperador Zenão, de Constantinopla. A vitória goda contra o Odoacro e suas tropas foi possível a partir do suporte imperial que fez circular a autoridade política romana, através de sua presença pela diplomacia e alianças militares, junto ao rei godo Teodorico. Isso tanto durante os combates, quanto após sua vitória.Um indicativo disso é que, segundo Procópio de Cesareia, teria sido o próprio imperador Zenão que orientou o rei godo a combater Odoacro e governar sobre a Itália: "(...) [Zenão] aconselhou Teodorico a ir à Itália, atacar Odoacro e ganhar para ele e para os godos os domínios do Ocidente".[19]

Esse espaço de relações de poder entre o imperador Zenão e o rei godo Teodorico aparece também nas narrativas de outro historiador do período, Jordanes.Na obra *Getica* (*De origine actibusque Getarum*), também publicada em Constantinopla, no ano 550, dedicada aos grandes feitos das populações godas, Jordanes menciona que, após os combates e a vitória goda na Itália:

> O imperador Zenão recebeu com alegria a notícia que Teodorico havia sido proclamado rei por seu povo e o recebeu na capital com as honras devidas e o colocou entre os principais da corte.[20]

Mais adiante, Jordanes complementa que o exercício do governo de Teodorico se daria acompanhado da autoridade do poder imperial de Zenão:

---

[19] PROCOPIUS. *De Bello Gótico*.V, i, 10. PROCOPIO DE CESAREIA. *History of The Wars. The Gothic War*. H. B. Dewing (trad. Inglesa). Londres, Havard University Press, 1996.

[20] JORDANES, *Getica*. LVII, 289. JORDANES. *The Gothic History of Jordanes. In English version with a Introduction and a commentary*. Charles Christopher Mierow (ed.). Princeton, Princeton University Press, 1915.

> E foi no terceiro ano após sua entrada na Itália que, com o consentimento do imperador Zenão, Teodorico se despiu da vestimenta de homem particular e assumiu o ilustre manto real que o identificava como rei dos godos e dos romanos.[21]

É importante destacar que, o fato de Teodorico ter sido reconhecido como rei dos godos e dos romanos na Itália não o colocava em pé de igualdade, em termos de natureza de poder político, com o imperador de Constantinopla. O título de *rex* (ῥήξ), assumido por Teodorico e comum entre as populações não-romanas do Mediterrâneo, indicava um tipo de autoridade e governo que se situava numa posição hierárquica um grau abaixo daquela do *Basileus* (βασιλεύς) romano. Se essa diferenciação não é tratada por Jordanes, ela não passa desapercebido por Procópio:

> E, embora ele não tenha reivindicado o direito de assumir também as vestimentas ou o nome de imperador dos Romanos, foi chamado rei até o fim de sua vida (pois assim os bárbaros estão acostumados a chamarem seus líderes) (...).[22]

Ou seja, o que vemos nessas passagens é que, se por um lado, a Itália não fazia mais parte das fronteiras imperiais no fim do século V, por outro encontramos o poder e a autoridade política imperial circulando fortemente durante os conflitos entre as tropas de Odoacro e Teodorico. Destacamos também que, embora o imperador Zenão estivesse diretamente interessado nessa disputa, não estava em questão, pelo menos até aquele momento, que as fronteiras do Império Romano voltassem a englobar esses espaços mediterrânicos no período. Em outras palavras, encontramos aqui, através dos relatos de Procópio e de Jordanes, uma circulação do poder político romano tardo-antigo, não diretamente vinculado a interesses de restauração ou reestabelecimento de fronteiras territoriais, mas decidido a se fazer presente e atuante sobre populações não romanas, em espaço externo às divisas imperiais. Esse é um primeiro (e não o único) elemento que nos permite refletir sobre os limites das divisões historiográficas em oriente e ocidente, especialmente para o período posterior à chamada "Queda de Roma no Ocidente", em 476. Este é um exemplo de que, se a capital e o centro do poder político do Império deixaram de existir na Itália com a vitória de Odoacro sobre Romulus Augustulus, a atuação do poder imperial romano e mesmo o reconhecimento desta autoridade política

[21] JORDANES, *Getica.* LVII, 295.

[22] PROCOPIUS. *De Bello Gótico* V, I, 26

por populações não romanas no Mediterrâneo, continuava viva na virada do século V para o VI.[23]

Assim se manteve a relação entre o governo godo na Itália e o poder imperial em Constantinopla, até a morte de Teodorico, em 526. Segundo o historiador Jordanes, já no fim de sua vida, Teodorico teria implorado a Atalarico, seu neto e sucessor,através da regência de Amalasunta, sua filha e mãe do futuro governante, que estes deveriam: "(...) amar o Senado e o povo romano e manter a paz e a amizade com o imperador do Oriente, o primeiro depois de Deus".[24]

Essa passagem nos indica não apenas que os dois polos de poder mantiveram os vínculos até o fim da vida de Teodorico, como também foi mantido, sem questionamentos por parte dos godos, o reconhecimento da primazia da autoridade política do imperador em Constantinopla sobre o rei dos godos e sua população na Itália.

Uma questão importante a destacar nesse processo é que, durante esse período de disputas entre Odoacro e Teodorico na Itália, o cristianismo já fazia parte não apenas das práticas religiosas permitidas no Império Romano (então com fronteiras que não incluíam mais a Itália), mas como a religião oficial deste corpo político e parte da identidade romana em construção a quase um século. Isso, entretanto, não impediu o governo de Zenão a formar uma aliança militar com uma população que, embora cristã, fosse de maioria ariana.

Alguns destacados estudos sobre o período de Justiniano, como os de Charles Pazdernik e Averil Cameron, por exemplo, afirmam que o pertencimento de uma população aos domínios imperiais romanos no século VI implicava diretamente no seu pertencimento também a uma comunidade cristã de tradição conciliar.[25] Em contrapartida, formas de culto tidas como não ortodoxas,

---

[23] O historiador Marcelo Cândido da Silva afirma que "A deposição de Rômulo Augusto significou o fim do Império Romano do Ocidente, mas não o final do Império Romano, que continuava a existir. A partir de sua capital, Constantinopla, o imperador exercia ainda influência sobre os reinos bárbaros e, às vezes, possuía uma autoridade efetiva, como foi o caso de Justiniano pouco tempo depois de suas vitórias militares". Marcelo CÂNDIDO DA SILVA, *História Medieval*, São Paulo, Contexto, 2019, p. 26.

[24] JORDANES, *Getica.*LIX, 304.

[25] Cf. Charles F. PAZDERNIK, "Procopius and Thucydides on the Labor of War: Belisarius and Brasidas in the Field". *Transactions of the American Philological Association,* 130 (2000). pp.153-154; Averil CAMERON. *The Mediterranean World in Late Antiquity*,Londres e Nova York,Routledged, 1996, p. 44; Em um trabalho mais antigo, mas igualmente importanten esse debate, citamos Georg OSTROGORSKY. *História del Estado Bizantino*, Traducción de Javier Facci, Madrid, Akal, 1984, pp. 90-91.

como o tipo ariano praticado pelos godos, tornavam-se cada vez mais parte integrante de uma identidade bárbara visigótica.[26]

De toda forma, essa política de aliança entre Constantinopla e a Itália goda sofreria uma brusca ruptura durante o período de regência de Amalasunta. Percebendo que sua autoridade corria riscos, e vendo-se na eminência de ter seu poder usurpado, a regente se voltou à autoridade imperial, agora exercida por Justiniano, em busca de proteção. Procópio de Cesareia assim relata o pedido de auxílio Amalasunta ao imperador:

> Enviando a Bizâncio [um mensageiro], ela pergunta ao imperador Justiniano se era seu desejo que Amalasunta, a filha de Teodorico, se ela poderia ir até ele; pois ela desejava partir da Itália o mais rapidamente possível. E o imperador, satisfeito com a sugestão, ordenou a ela ir e enviou ordens que a melhor das casas em Epidamus deveria ser colocada em prontidão, com ordem que quando Amalasunta chegasse, ela devia se hospedar ali e passar o tempo que ela desejasse, podendo então dirigir-se a Bizâncio.[27]

Amalasunta não teve tempo de se salvar. Foi presa por ordem do godo Teodato e, na sequência, assassinada. A morte de Amalasunta, regente do sucessor Teodorico, com estreitas relações com o imperador Justiniano, estremeceu a aliança do império com o reino dos godos. O resultado é a declaração de uma guerra, registrada por Procópio, declarada pelo imperador contra os godos. O motivo parece claro ao historiador: "E o Imperador, ao saber o que tinha acontecido com Amalasunta, imediatamente entrou na guerra, estando no nono ano de seu reinado [535]".[28]

Jordanes também indica a ruptura das relações entre romanos e godos com a morte de Amalasunta. Também para este historiador, o início da guerra contra os godos teria sido motivada justamente pela morte da regente protegida por Justiniano:

> Quando Justiniano se inteirou disto [da morte de Amalasunta], se comoveu profundamente e considerou como uma afronta pessoal a morte de seus protegidos. Precisamente nesta época, havia conseguido uma grande vitória sobre os vândalos na África, graças a eficaz intervenção de seu muito leal patrício Belisário, e mandou a este mesmo general, que atacasse sem demora aos godos, quando suas armas ainda estavam empapadas de sangue dos vândalos.[29]

---

[26] Cf. Patrick GEARY, *Op. Cit.*, p. 121.

[27] PROCOPIUS. *De Bello Gothico*.V, ii, 23-24.

[28] PROCOPIUS. *De Bello Gothico*.V, v, 1.

[29] JORDANES, *Getica*. LX, 307.

É preciso destacar queo que a historiografia tradicionalmente rotulou como sendo uma "Guerra de Reconquista" ou de "Restauração" de Justiniano, teria representado, tanto na visão de Procópio de Cesareia quanto na de Jordanes, uma investida militar imperial para punir os godos que romperam, de maneira violenta, a relação de aliança política e militar que existia entre os dois governos desde fins do século V.A retomada das fronteiras no ocidente mediterrânico, depois de praticamente duas décadas de conflitos na Itália, teria sido o resultado desse processo e destas disputas, não o objetivo inicial dos combates. Ou seja, as guerras chamadas de "Reconquista" não teriam sido motivadas por um desejo ou projeto imperial de retomada ou restauração das antigas possessões no ocidente. Até porque, como dito anteriormente, as relações estabelecidas entre o poder imperial de Constantinopla e o poder gótico na Itália teriam se mantido estáveis durante três décadas, mesmo que estes territórios não pertencessem mais às fronteiras imperiais.

Aqui, dois destaques são importantes. Primeiro, que o poder imperial romano continuava a circular e exercer forte influência política sobre outros governos, não romanos, sobre regiões mediterrânicas após os acontecimentos de 476, exercendo sua presença e autoridadepor meio de alianças militares e políticas sólidas e hierarquicamente estabelecidas. Segundo,que ao se distanciar de uma perspectiva teleológica dos processos analisados, é possível encontrar elementos e mecanismos outros, mais complexos e, por isso mesmo, mais ricos em possibilidades de abordagens e reflexões, que não se justificam pelo resultado final dos combates. Dito de outra forma, não é a política de Reconquista territorial de Justiniano que explica os desdobramentos dos combates entre romanos e godos na Itália do século VI. Não era um desejo de recuperar a antiga grandeza territorial romana no Mediterrâneo que teria motivado o início dos combates. Ao contrário, o poder imperial romano manteve-se ativo e presente na Itália da virada do século V para o VI, sobrepondo-se aosgovernos locais em natureza de poder e autoridade política. A guerra de Justiniano não teria, *a priori*, o objetivo de recuperar territórios, mas de reestabelecer a presença da autoridade imperial romana, sediada então no oriente de tradição grega, sobre populações bárbaras, que teriam sido violentamente rompidas durante o período de regência de Amalasunta. Assim, seria possível afirmar que a reconquista de territórios e expansão das fronteiras teria sido o resultado do processo de recuperação da autoridade imperial sobre espaços e governos não romanos no ocidente mediterrânico, não a sua motivação. Ou ainda, que esta reconquista territorial teria sido a linha de chegada das disputas entre romanos e godos no século VI, não o seu ponto de partida.

Entretanto, a justificativa para legitimar tais ataques passaria por argumentos não exclusivamente relacionados à morte de Amalasunta ou às alianças de poder político do império com os godos, desde Teodorico. A defesa dos interesses e da identidade romana tardo-antiga passava, então, pela defesa do cristianismo. E, neste caso, de um cristianismo de tradição conciliar, o que não incluía o tipo de culto ariano, praticado pelos godos e tido como herético pelos ortodoxos do oriente. Assim, uma diferença religiosa que não tinha sido empecilho para uma aproximação e uma aliança política para circulação e presença do poder político de Constantinopla na Itália nas décadas anteriores a Justiniano, passou a ser tratada com destaque por Procópio para justificar e fundamentar ideologicamente o envio de tropas imperiais contra uma população que, até então, era uma aliada. O historiador, diretamente vinculado ao imperador Justiniano, apresenta as guerras contra os godos como uma defesa do culto cristão classificado no livro das *Guerras* como "justo" ou "correto".[30]

O peso que o cristianismo possuía, tanto como elemento de distinção entre uma identidade romana em relação aos inimigos bárbaros, como nas ações do governo imperial, é claramente verificável nas narrativas de Procópio. Como exemplo, na *Guerra Vândala*, Justiniano, fazendo-se valer das prerrogativas do poder imperial, emitiu algumas proibições à população de culto ariano, não pertencente à fé cristã "justa" ou "correta". Entre estas proibições, encontramos aquela que impedia esses indivíduos da participação em alguns ritos e até mesmo dos sacramentos da Igreja romana: "Pois o imperador Justiniano não permitia a nenhum cristão que não tivesse uma esposa de crença justa receber o batismo ou algum outro sacramento".[31]

No período dos combates, as alianças formadas também seguiam uma fundamentação na questão da defesa do cristianismo contra a heresia ariana. Citamos aqui um trecho da *Guerra Gótica,* no qualé narrada uma passagem na qual gépidas e lombardos teriam enviado mensageiros a Justiniano, visando a formação de uma aliança militar no ocidente contra os godos. Um dos argumentos apresentados pelos lombardos (que posteriormente foram escolhidos

---

[30] A expressão grega "δόξης ὀρθῆς", utilizada por Procópio para adjetivar os preceitos dogmáticos cristãos seguidos pela Sé de Constantinopla, foi traduzida para o inglês como "*orthodox faith*", na versão bilíngue grego-inglês com a qual trabalhamos nessa pesquisa. Entretanto, destacamos que, com essa expressão, Procópio se refere apenas a um tipo de culto considerado por ele e pelos cristãos da capital do Império como sendo "*correto*" ou "*justo*", utilizado em oposição à expressão ἀρείου δόξης (fé ariana), considerado herético e, dessa forma, desviante da "δόξης ὀρθῆς".

[31] PROCOPIUS. *De Bello Vandalico*, IV. xiv. 14.

pelo imperador), se fundamentava exatamente na fé comum existente entre estes e os romanos:

> Mas te pedimos, ó Imperador, que depois cuidadosamente pesando o que nós temos dito menos adequadamente do que os fatos merecem, tome o curso da ação que redundará para o benefício de ambos, Romanos e Lombardos, chamando a atenção para isso, em adição a todas as outras considerações, que enquanto os romanos tomarão partido justamente conosco, vendo que nós estamos em acordo desde o início em relação à religião, eles [gépidas] estarão em oposição (...) pela simples razão que eles são Arianos.[32]

Nesse trecho, cabe ressaltar que, além dos godos, a força do poder político e militar de Constantinopla circulava, com relevância, também entre outras populações, como no caso dos gépidas e lombardos.

Sobre o cristianismo, não acreditamos ele tenha sido utilizado como um recurso retórico, tomado por Procópio de Cesareia como ferramenta argumentativa e de fundamentação retórica para a formação das alianças militares no ocidente. Em nossa perspectiva, o argumento religioso aqui é apresentado de maneira sincrética aos interesses nas guerras: afinal, defender o império nesse período era defender seus territórios, suas instituições e sua identidade. No caso desta última elemento, ressaltamos que era uma identidade romana, helênica e também cristã ortodoxa.

Em relação aos godos, não se tratava de uma luta do cristianismo contra práticas pagãs ou heréticas. Era sim uma luta que estava diretamente vinculada a uma defesa da ortodoxia cristã como parte constituinte de uma identidade romana. Em outras palavras, neste caso não era uma defesa da fé, seus ritos e suas doutrinas, contra populações não cristianizadas, mas da possibilidade de dissenções e fragmentações em práticas e crenças que se distanciavam do dogmatismo definido em sínodos e concílios da Igreja desde Nicéia, em 325. Defender uma prática e uma fé única, de forma "justa", era um preceito do Império na defesa de um dos pilares de constituição de sua identidade, também pretendida (embora nunca alcançada) como homogênea.

Esse não é um caso isolado na *História das Guerras*. Como exemplo, extraímos uma outra passagem, na qual encontramos o exército imperial buscando se articular, sob os mesmos argumentos, para propor uma aliança aos francos, na luta contra os godos na Itália. Segundo Procópio de Cesareia, Justiniano havia enviado uma carta aos reis francos propondo tal aliança. Os argumentos

[32] PROCOPIUS. *De Bello Gothico*.VII, xxxiv 24.

apresentados pelo imperador para convencer os reis francos estavam fundamentados na defesa da ortodoxia da fé praticada pelos dois povos, renegando os preceitos religiosos do arianismo praticado pelos godos. Diz o texto da carta:

> Por essa razão nós temos sido obrigados a tomar o campo contra eles [godos] e é próprio que vós [francos] devessem juntar-se a nós nessa guerra, que é feita suas tanto quanto nossa, não apenas pela fé de justo louvor, que rejeita a opinião dos arianos, mas também pela inimizade que ambos sentimos pelos godos.[33]

Situações como as apontadas acima nos permitem afirmar que a construção e defesa de uma ortodoxia não se resumia apenas ao campo da espiritualidade,-das práticas religiosas e de suas doutrinas. Para além disso, o cristianismo pode ser percebido como um espaço no qual se desenvolvia também a construção da própria identidade romana medieval. Desta forma, as vivências do cristianismo, suas disputas teológicas, seus usos por parte de imperadores, patriarcas ou mesmo generais do exército não pode ser visto de maneira destacada em relação ao espaço político ou militar, ou ainda das disputas pelo exercício do poder e da autoridade imperial, dentro ou fora das fronteiras bizantinas. Por isso propusemos adotar a ideia de um sincretismo entre estes elementos como chave de leitura dos documentos apresentados.

Apontamentos finais

A tradicional separação que a historiografia fez, por décadas, em estudos que distinguem os campos político, religioso ou militar, são construções narrativas que respondem muito mais às demandas institucionais e didáticas do presente de seus pesquisadores do que, necessariamente, às premissas dos indivíduos e contextos políticos e culturais que encontramos nos períodos estudados. As abordagens historiográficas identificadas como a história do cristianismo, história política ou história militar,das guerras e conflitos nos primeiros séculos da Idade Média, tendem a destacar, pela documentação pesquisada, bibliografia ou pela formação do historiador, apenas um aspecto de um processo que, para seus atores, se compunha de uma mesma esfera multicultural, emaranhada numa rede formada por fios distintos. No nosso caso, mantivemos nossa atenção em parte desta teia:areligião cristã de tradição ortodoxa, a estrutura de poder político de um império de tradição também helênica,

[33] PROCOPIUS. *De Bello Gothico*.V, v, 9

as relações com outras populações, fossem conflituosas ou diplomáticas, em espaços para além das fronteiras imperiais.

Os usos do cristianismo, sua circulação e distintas formas de recepção, não dizem respeito apenas a aspectos teológicos e espirituais, mas estão indissociavelmente imbricados com as disputas pelo exercício do poder e da autoridade imperialde Constantinopla, fosse através do governo sobre seus territórios, fosse por ações diplomáticas em espaços externos às fronteiras, ou mesmo na formação de alianças em conflitos militares. Além disso, é importante lembrar que a religião cristã se formou, nos primeiros séculos de institucionalização, como um dos aspectos da identidade romana medieval, especialmente frente às estruturas imperais e militares vizinhas, como a dos persas, dos godos e, mais tarde, dos árabes muçulmanos.

Nesta breve análise, pudemos também lidar com a circulação da autoridade imperial de Constantinopla em espaços mediterrânicos tardo-antigos, o que relativiza também outra divisão clássica da historiografia: a clássica separação entre oriente e ocidente. Ao notarmos a presença do poder imperial romano junto a governos e populações mediterrânicas, entre fins do século V e primeira metade do VI, percebemos que a ausência de fronteiras territoriais do Império Romano no Mediterrâneo e, para este estudo, na Itália, não foi um impeditivo para que a autoridade política imperial se fizesse presente. Como vimos, as relações de poder dos imperadores na Itália, através dos exemplos de Zenão e Justiniano, demonstram que a circulação do poder imperial romano se manteve no Mediterrâneo mesmo após 476, mesmo quando o território imperial não alcançava mais a península itálica. Além disso, destacamos que a distinção hierárquica entre as autoridades do *basileus* em Constantinopla e do *rex* bárbaro no mundo gótico também se mantiveram, sobrepondo o poder do imperador ao dos reis godos.

Portanto, não buscamos perceber os usos políticos do cristianismo, para que a autoridade do poder imperial pudesse se estender a espaços não mais contemplados pelas fronteiras romanas. Ou, ao contrário, os mecanismos utilizados por uma religião que, estrategicamente, se unia a uma estrutura política imperial para fins de proteção ou expansão institucional. Pensamos que o caminho para uma melhor compreensão é o olhar sobre o sincretismo do cristianismo em relação à construção de uma identidade imperial romana durante o período da Idade Média, que deveria ser defendida pelo seu governante maior. E que as tradicionais divisões historiográficas, seja no recorte espacial entre ocidente e oriente, seja no cronológico entre antigo e medieval, deixam de lado importan-

tes aspectos sobre as complexasdas possibilidades de análise das circulações e conexões entre populações distintas pelo Mediterrâneo tardo-antigo.

La representación de arrianos y nicenos en la leyenda de Constantino (siglos IV-IX)

Victoria CASAMIQUELA GERHOLD
(IMHICIHU-CONICET)

Entre los numerosos hechos por los que Constantino Iera celebradoen la tradición bizantina, su rol en la controversia arriana ocupaba un lugar primordial. El emperador era recordado por haber convocado el Concilio de Nicea (325), por haber asistido a los debates que habían concluido con la condena del arrianismo, y por haber promulgado el Credo formulado por los padres conciliares. Desde los primeros siglos, sin embargo, los autores bizantinos demostraron cierta vacilación al evocar la adscripción nicena de Constantino. La escasa coherencia de la posición teológica del emperador, su proximidad a algunos de los líderes arrianos y su limitada tolerancia de la agitación nicena arrojaban una sombra sobre la idealización que la tradición posterior pretendía hacer de la ortodoxia constantineana.

Durante los primeros siglos, los autores bizantinos revelan especial preocupación por la condena de Constantino a Atanasio de Alejandría (exiliado en la Galia en 335) y por su tratamiento relativamente tolerante hacia Arrio (a quien el emperador permitió regresar al Imperio después de su exilio por el Concilio de Nicea). Teodoreto de Cirros justifica el exilio de Atanasio argumentando que Constantino, como el rey David, había sido engañado por aquellos que "ocultaron hábilmente su malicia bajo la apariencia de cualidades ilustres", y que había rectificado su error en su lecho de muerte, permitiendo el regreso de Atanasio al Imperio.[1] De manera similar, Sócrates explica el perdón de Constantino a Arrio alegando que el emperador había sido engañado por un

[1] Léon PARMENTIER y Günther HANSEN, *Theodoret. Kirchengeschichte,* 3rd edn., Berlín, GCS, 1998, 1.32-33.

presbítero arriano cercano a su hermana Constancia, víctima ella misma de las astucias del sacerdote.[2]

Estas primeras rectificaciones del rol de Constantino en el conflicto arriano permanecieron en circulación durante largo tiempo sin experimentar un desarrollo significativo. Sin embargo, entre los siglos VIII y IX, la ortodoxia del emperador volvió a ser objeto de debate. Existen al menos tres fuentes que presentan evidencias relevantes al respecto. Una de ellas es la *Vita Metrophanis et Alexandri*, un relato hagiográfico anónimo dedicado al obispo Metrófanes de Constantinopla, a su sucesor Alejandro y al emperador Constantino. La *Vita Metrophanis* no presenta nuevos detalles sobre la participación de Constantino en la controversia arriana, pero es elocuente tanto por sus omisiones y como por su reformulación de la estructura narrativa.

En primer lugar, el hagiógrafo elimina toda alusión a los conflictos de Constantino con el partido niceno. Tras narrar el retorno a Arrio al Imperio (por intercesión de la hermana del emperador, Constancia), la *Vita* reproduce el conocido episodio en el cual Alejandro, obispo de Alejandría, y su diácono Atanasio le niegan a Arrio el ingreso a su ciudad.[3] En fuentes más tempranas, este episodio es seguido por la intervención de Constantino a favor de Arrio y en contra de los líderes nicenos, pero en la *Vita Metrophanis* no encontramos alusión a esto. Por el contrario, el hagiógrafo narra cómo Constantino, enterado de la posición de Alejandro y Atanasio, convoca a Arrio nuevamente a Constantinopla para reexaminar sus creencias.[4] Pese a que el episodio concluye con una eventual aceptación de la profesión de fe de Arrio, la narrativa presenta de todos modos a Constantino como una figura mucho más suspicaz del arrianismo, y, al mismo tiempo, más leal a la causa nicena. El hecho, por otra parte, de que la muerte de Constantino sea narrada poco después de la segunda profesión de fe de Arrio permite al hagiógrafo evitar otros aspectos problemáticos del conflicto arriano, tal como el concilio de Tiro o el exilio de Atanasio.

Pero, mientras que la *Vita Metrophanis* es sutil en su reformulación de la ortodoxia de Constantino, otras fuentes son abiertamente polémicas. Una de ellas es la *Cronografía* de Teófanes, en la que el autor realiza particulares esfuerzos por desvincular al emperador de cualquier conexión con el movimiento arriano. Un ejemplo ilustrativo está dado por el relato del bautismo

---

[2] Günther HANSEN, *Socrates Scholasticus, Historia ecclesiastica*, Berlin, 1995, 1.25.

[3] Friedhelm WINKELMANN, "Vita Metrophanis et AlexandriBHG1279", *Analecta Bollandiana*, 100 (1982), 147–183, en p. 177.

[4] "Vita Metrophanis", p. 177.

de Constantino. Teófanes rechaza la versión temprana del bautismo –según la cual éste había tenido lugar en Nicomedia al final de la vida del emperador–, en parte porque dicha versión implicaba una conexión con Eusebio de Nicomedia, uno de los líderes del movimiento arriano, y en parte porque ponía en tela de juicio la legitimidad del Concilio de Nicea (que no podía haber sido presidido, de acuerdo con Teófanes, por un emperador que aún no había sido bautizado). Teófanes presenta esta versión del bautismo como una "falsificación arriana" y argumenta, siguiendo la leyenda de San Silvestre, que Constantino había sido bautizado en Roma por el papa Silvestre tras haber derrotado a Majencio.

> Τούτῳ τῷ ἔτει, ὥς φασίτινες, Κωνσταντῖνος ὁ μέγας σὺνΚρίσπῳ, τῷ υἱῷ αὐτοῦ, ἐν Ῥώμῃ ὑπὸ Σιλβέστρου ἐβαπτίσθη, ὡς οἱ κατὰτὴν πρεσβυτέραν Ῥώμην μέχρι σήμερον τὸν βαπτιστῆρα ἔχουσινείς μαρτυρίαν, ὅτι ὑπὸ Σιλβέστρου ἐν Ῥώμῃ ἐβαπτίσθη μετὰ τὴν ἀναίρεσιν τῶν τυράννων. Οἰδὲ κατὰ τὴν ἀνατολὴν ἐν Νικομηδείᾳ φασὶν αὐτὸν περὶ τὸν θάνατον ὑπὸ Εὐσεβίου τοῦ Νικομηδέως Ἀρειανοῦ βεβαπτίσθαι· ἔνθα καὶ ἔτυχεν αὐτὸν κοιμηθῆναι. Ἀναβαλλόμενος γὰρ ἦν, φασίν, τὸ βάπτισμα, ἐλπίζων ἐν τῷ Ἰορδάνῃ βαπτισθῆναι ποταμῷ. Ἐμοὶ δὲ ἀληθέστερον φαίνεται τὸ ὑπὸ Σιλβέστρου ἐν Ῥώμῃ βεβαπτίσθαι αὐτὸν, καὶ τὰς ἐπ᾽ ὀνόματι αὐτοῦ φερομένας διατάξεις πρὸς Μιλτιάδην πεπλασμένας εἶναι τοῖς Ἀρειανοῖς, δόξαν ἐντεῦθεν περιποιεῖσθαι σπουδάζουσιν ἐαυτοῖς, ἥ καὶ τὸν πανευσεβῆ βασιλέα κακίζειν ἐθέλουσιν, ἀβάπτιστον δεικνύντες ἐντεῦθεν, ὅπερἄτοπόν ἐστι καὶ ψευδές. Εἰ γὰρ οὐκ ἦν βεβαπτισμένος ἐντῇ κατὰ Νίκαιαν συνόδῳ, λοιπὸν οὐδὲ μετελάμβανε τῶν θείων μυστηρίων, οὐ δὲ συνηύχετο τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ὅπερ ἀτοπώτατόν ἐστι καὶ λέγειν καὶ φρονεῖν. Ἄλλοι δὲ Ἀρειανοὶ καὶ Ἕλληνες ὡς νόθονδια βάλλουσι τὸν μέγαν Κωνσταντῖνον· ψεύδονται δὲ καὶ οὗτοι.[5]
>
> En este año, según dicen algunos, Constantino el Grande, junto con su hijo Crispo, fue bautizado en Roma por Silvestre. Los habitantes de la Antigua Roma conservan aún hoy la pila bautismal como evidencia de que [Constantino] fue bautizado en Roma por Silvestre después de la remoción de los tiranos. Los orientales, en cambio, afirman que fue bautizado en su lecho de muerte en Nicomedia, lugar en el que murió, por el arriano Eusebio de Nicomedia, y que había aplazado el bautismo con la esperanza de ser bautizado en el río Jordán. En mi opinión, es más probable que haya sido bautizado por Silvestre en Roma y que los decretos dirigidos a Milcíades que se le atribuyen sean falsificaciones arrianas, ya que [los arrianos] estaban ansiosos por obtener algo de gloria con esto o querían denigrar por completo al piadoso emperador al revelar de esta manera que no estaba bautizado, lo cual es absurdo y falso. Porque si no hubiera estado bautizado en el Concilio de Nicea, no podría haber tomado los santos sacramentos ni haberse unido a las oraciones de los santos Padres, algo que es sumamente absurdo tanto de decir como de sostener. Otros arrianos y paganos acusan a Constantino el Grande de ser ilegítimo, pero ellos también mienten.

[5] Carl DE BOOR, *Theophanis Chronographia*, vol. 1., Leipzig, 1883 (repr. Hildesheim 1963), pp. 17-18.

Un ejemplo similar está dado por el supuesto nombramiento de Eusebio de Nicomedia como obispo de Constantinopla. En este caso, Teófanesargumenta –esta vez, correctamente– que el cambio de sede de Eusebio había tenido lugar después de la muerte de Constantino, y que, por lo tanto, el nombramiento de Eusebio para dicho cargo no podía ser atribuidoal emperador. Una vez más, Teófanes realiza un claro esfuerzo pordistanciar a Constantino de cualquier apoyo aparente a los líderes del movimiento arriano.[6]

> Ταῦτα τῷ τριακοστῷ πρώτῳ ἔτει γέγονε τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου, τοῦ θείου Ἀλεξάνδρου ἐπισκοποῦντος τὴν Κωνσταντινούπολιν, καὶ οὐχ ὥς φησιν Εὐσέβιος μόνος, ὅτι ὁ Νικομηδείας Εὐσέβιος, ὅτε εἰς τὰ ἐγκαίνια τὰ κατὰ Ἀθανασίου ἐσκεύαζεν, τὸν Κωνσταντινουπόλεως θρόνον ἐπεῖχεν. Τοῦτο γὰρ καὶ ἐκτῆς τῶν χρόνων ὁμάδος δείκνυται ψεῦδος, ἐπείπερ Κωνσταντῖνος τὰ ὅλα ἔτη λβ΄ ἐβασίλευσεν. Ὅς μετὰτὴν πρώτηνδεκαετηρίδα, τῷ δεκάτῳτρίτῳ αὐτοῦἔτει, καταλαβὼν τὸ Βυζάντιον Μητρφάνην τὸν πρὸ Ἀλεξάνδρου εὗρεν ἐπισκοποῦντα, εἶτα Ἀλέξανδρος ἔτη τρία καὶ εἴκοσιν ἐπισκόπησεν· ὡς εἶναι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς βασιλείας τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου ἕως κοιμήσεως Ἀλεξάνδρου ἔτη λζ΄, ἅπερ Κωνσταντῖνος οὐκ ἔφθασεν· καὶ οὕτω μὲν ἑκτῆς χρονικῆς ὁμάδος δείκνυται μὴ ἄρξαι τὸν Εὐσέβιον ἐπὶ Κωνσταντίνου τοῦ θρόνου Κωνσταντινουπόλεως. Δείκνυται δὲ καὶ ἑκ τῶν εἰρημένων ἀνωτέρω περὶ Ἀρείου καὶ Ἀθανασίου. Ἥ τε γὰρ Ἀθανασίου ἐξορία καὶ ἡ Ἀρείου κατάλυσις μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος Κωνσταντίνου γέγονε καὶ μετὰ τὰ ἐγκαίνια Ἱεροσολύμων· ὁ δὲμέγας Ἀλέξανδρος ἔτι περιῆν.[7]
>
> Estos eventos tuvieron lugar en el año 31 de Constantino el Grande, mientras el divino Alejandro era obispo de Constantinopla, y no, como solo afirma Eusebio, mientras Eusebio de Nicomedia ocupaba el trono de Constantinopla, que conspiró contra Atanasio en la consagración. La falsedad de esto se revela a partir del tiempo total [del reinado de Constantino], ya que Constantino gobernó en total durante 32 años. Después de su primera década, a sus trece años [de reinado], llegó a Bizancio y encontró que el predecesor de Alejandro, Metrófanes, era obispo, después de lo cual Alejandro fue obispo durante veintitrés años. El período desde el comienzo del gobierno de Constantino el Grande hasta la muerte de Alejandro fue, en consecuencia, de siete años, que Constantino no llegó a completar. Así, a partir su período total [de reinado], se puede demostrar que Eusebio no ocupó el trono de Constantinopla en la época de Constantino. Esto también se deriva de lo que se ha dicho anteriormente sobre Arrio y Atanasio, porque el destierro de Atanasio y la muerte de Arrio ocurrieron después de los 30 años de Constantino y después de la consagración en Jerusalén. El gran Alejandro todavía estaba vivo en ese momento.

---

[6] Mango y Scott han destacado, de hecho, la excepcionalidad de estos fragmentos de Teófanes, en los que el autor hace uso de la primera persona e introduce sus opiniones personales (algo poco frecuente en la *Cronografia*). Véase Cyril MANGO y Roger SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 33, n.3.

[7] Teófanes, *Chonographia*, pp. 32-33.

La misma preocupación por la ortodoxia de Constantino reaparece en otra fuente contemporánea, las *Parastaseis synatomoi chronikai*. Las anécdotas recopiladas en las *Parastaseis*, aunque a menudo oscuras y elusivas en su formulación, son consistentes al momento de describir a Constantino como un enemigo declarado del movimiento arriano. En el capítulo 7, por ejemplo, se afirma que el emperador había dedicado una estatua a su hijo "Constantino" (la alusión corresponde sin duda a Crispo) ya varias otras figuras a las que había dado muerte injustamente. Abrumado por el remordimiento, según las *Parastaseis*, Constantino solía rezar pidiendo perdón ante estas estatuas, práctica que fue continuada por sus descendientes hasta que los arrianos le pusieron fin –enterrando las estatuas bajo el pórtico del Tetradesion–durante el reinado del emperador Valente. La razón inmediata de los arrianos para enterrar las estatuas no es del todo clara, pero resulta evidente al menos que, al hacerlo, estaban dañando la memoria de Constantino. Las *Parastaseis* mencionan, de hecho, que los arrianos actuaron motivados por su resentimiento hacia el emperador –"incapaces de soportar su derrota por parte de Constantino"–e insinúan que debieron esperar hasta el reinado del arriano Valente para poder tomar esta represalia.

> Τὸ δὲ καλούμενον Σμύρνιον πλησίοντοῦ Τετραδισίου ἐμβόλου ἔχει ὑποκάτω τῆς γῆς, τὸ πρὸς βορρᾶνμέρος ὀργυιὰς ι΄, στήλας θ΄ πλησίοντοῦ ναοῦ τοῦ Θεοδώρου. Εἰσὶν δὲ αἱ στῆλαι αἱ μὲντέσσαρες Κωνσταντίνου τοῦ μεγάλου καὶ τῆς γυναικὸς αὐτοῦ Φαύστας καὶ Ἰλαρίωνος πραιποσίτου καὶ τοῦ παιδὸς τοῦ τρίτου Κωνσταντίνου τοῦ ὁμωνύμου, ὃν Ἡρόδοτος καὶ Ἱππόλυτος χρονογράφοι λέγουσιν ἀποκεφαλισθῆναι ὑπὸ τοῦ πατρὸς· ὃν καὶ λυπηθεὶς ὁ πατὴρμετενόησε καὶ ἔκλαυσεν ἐπ΄ αὐτῷ μ΄ ἡμέρας, ὡς ὁ λόγος ἔχει, μὴ λουσάμενος τὸ σῶμα, μὴ ἀναψύξας ἐν κοίτῃ. Ἐποίησε δὲ τὴν στήλην ἐξάργύρου καθαροῦ βάψας αὐτὴνχρυσῷ πλείστῳ, τὴν δὲ κεφαλὴν μόνη νέκχρυσίου τελείου γράφουσαν ἐν τῷ μετωπιδίῳ· "ἠδικημένος υἱός μοι." Ταύτην στήσας μετάνοιαν βάλλωνἐλιπάρει θεῷ ὑπὲρῶν ἐπλημμέλησεν. Αἱ δὲ λοιπαὶ ἑ στῆλαι ὑπάρχουσιν Σευήρου, Ἁρματίου, Ζευξίππου, Βιγλεντίου <τοῦτὰ Βιγλεντίου> κτίσαντος καὶ Ἐλευθερίου τοῦ εἰς τὸ Σινάτον τὸ παλάτιονκτίσαντος. Οὗτοι πάντεςξίφει παρεδόθησαν καὶ ὑπὸ τοῦ ἀδικήσαντος στηλωθέντες συγχώρησιν παρὰ τοῦ πλημμελήσαντος ἐδυσωποῦντο. Παρέλαβον δὲ καὶ τὰ οἰκεῖα τέκνα τοῦτο αὐτὸ ποιεῖν καὶ ἐκ τούτων πολλοὶ ἕως Οὐάλη τοῦ Ἀρειανοῦ. Οἱ οὖν Ἀρειανοὶ μὴ φέροντες τὴν ἧτταν τὴν διὰ Κωνσταντίνου ἐν τῷ εἰρημένῳ Τετραδισίῳ ἐμβόλῳ πλησίον τοῦ ἁγίου Θεοδώρου ταύτας κατέχωσαν ἕωςτῆςσήμερον.[8]
>
> El lugar llamado Smyrnion, cerca del pórtico del Tetradesion, tiene nueve estatuas bajo tierra, en la parte situada diez brazas al norte, cerca de la iglesia de

[8] Averil CAMERON *et al*., *Constantinople in the Early Eight Century: the Parastaseis Syntomoi Chronikai*. Leiden, Brill, 1984, cap. 7.

> San Teodoro. De estas estatuas, cuatro son de Constantino el Grande y su esposa Fausta, e Hilario el *praeposito* y su tercer hijo, también llamado Constantino, acerca de quien Heródoto e Hipólito el cronógrafo dicen que fue decapitado por su padre, y por quien su padre hizo luto por cuarenta días, según se dice, dejando de lavar su cuerpo y de dormir en su cama. [Constantino] hizo la estatua de plata pura y la cubrió con mucho oro, y sólo la cabeza estaba hecha de oro puro, [y llevaba escrito] en su frente "Mi hijo, a quien se le hizo daño". Cuando hubo erigido [esta estatua] se postró en penitencia y rogó a Dios por sus pecados. Las cinco estatuas restantes son de Severo, Harmatio, Zeuxippo, Viglentio, el constructor de <*Ta Viglentiou*>, y Eleutherio, que construyó el palacio en el Senado. Todas estas personas fueron ejecutadas por la espada, y habiendo sido conmemoradas en estatuas por aquel que les había hecho daño, el pecador les imploró con plegarias. Sus hijos y muchos de sus descendientes continuaron con este deber hasta la época de Valente el arriano. Y los arrianos, incapaces de soportar su derrota por Constantino, las enterraron en el pórtico Tetradesion antes mencionado, cerca de <la iglesia de> San Teodoro, hasta el día de hoy.

De manera similar, en el capítulo 19, Constantino es nuevamente representado como una víctima de los arrianos. En este caso, las *Parastaseis* narran cómo los arrianos aprovecharon su momentáneo triunfo sobre la ortodoxia nicena para destruir las representaciones de los obispos Metrófanes, Alejandro y Pablo que habían sido instaladas durante el reinado de Constantino en el Foro de su nombre. La conexión de Metrófanes, Alejandro y Pablo –quienes, según algunas fuentes, incluida la *Vita Metrophanis*, habían sido grandes defensores de la ortodoxia nicena– con el emperador Constantino sugiere, tácticamente, que los arrianos habían destruido las imágenes para tomar venganza contra Constantino y sus aliados teológicos.

> Καὶ τοῦτο δὲ ἐμφέρεται εἰς τοὺς πολλούς, ὅτι Μητροφάνους καὶ Ἀλεξάνδρου καὶ Παύλου αἱ εἰκόνες ἐν σανίσιγεγόνασιν ὑπὸ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου· καὶ ἵσταντο ἐν τῷ Φόρῳ πλησίον τῆς μεγάλης στήλης τῆς ἐν τῷ κίονι κατὰ τὴν ἀνατολήν· ἅστινας εἰκόνας οἱ Ἀρειανοὶ μετὰτὸκρατῆσαι τῷ πυρὶ παρα δέδωκαν ἐν τῷ κορονίῳ Μιλίῳ μετὰ καὶ τῆς Θεοτόκου ἀπεικόνισμα καὶ αὐτοῦ τοῦ νηπιάσαντος σαρκὶ Ἰησοῦ.[9]

> La mayoría dice también que imágenes de Metrófanes, Alejandro y Pablo fueron representados en tablas bajo Constantino el Grande. Estas [tablas] estaban en el Foro, cerca de la gran estatua que está sobre la columna, en el lado este. Los arrianos, tras haber vencido, entregaron estas imágenes para que fueran quemadas en el Koronion Milion, junto con las imágenes de la Theotokos y del propio Jesús que se convirtió en un niño en la carne (…).

[9] *Parastaseis*, cap. 10.

En función de estos testimonios, cabe preguntarse por qué la ortodoxia de Constantino volvió a tornarse relevante durante los siglos VIII y IX. Cyril Mango y Roger Scott han sugerido que Teófanes podría haber hecho uso de una fuente arriana, en la cual Constantino habría sido reivindicado como un partidario de Arrio. De acuerdo con esta hipótesis, Teófanes habría procurado contrarrestar las afirmaciones de esta fuente arriana proveyendo los argumentos necesarios para reafirmar la ortodoxia nicena del emperador.[10]La teoría de la fuente arriana de Teófanes permanece abierta, pero, incluso si se demostrase correcta, solo proveería una explicación parcial para el problema en cuestión, ya que, como hemos visto, Teófanes constituye solo uno de los varios autores que, entre los siglos VIII y IX, dieron muestras de una preocupación por la ortodoxia de Constantino. Los indicios que poseemos sugieren, de hecho, que Teófanes solo estaba respondiendo a un interés generalizado por demostrar que Constantino había sido un firme partidario del movimiento niceno. Volvemos, entonces, a la pregunta original: ¿qué motivaba, en este momento histórico particular, la necesidad de reafirmar la ortodoxia de Constantino?

Es probable, como lo ha señalado Alexander Kazhdan, que la clave para comprender el renovado interés por la ortodoxia de Constantino esté dada por la controversia iconoclasta.[11] Los iconófilos, como es sabido, realizaron un esfuerzo deliberado por conectar la iconoclasia con el paganismo y el arrianismo. Como lo han observado Averil Cameron y Judith Herrin, las *Parastaseis* presentan a Juliano el Apóstata como enemigo de las imágenes cristianas –en especial, por su supuesta destrucción de la estatua de Paneas– y, en consecuencia, como precursor del iconoclasmo.[12]Del mismo modo, se consideraba que los arrianos eran también adversarios de las imágenes. Como hemos visto, las *Parastaseis* los acusan de quemarlas imágenes de Metrófanes, Alejandro y Pablo –sus grandes rivales religiosos, según la leyenda– y una representación de la Theotokos y Jesús niño.[13] Y, a través de una retórica más sofisticada, los

[10] M ANGO y SCOTT, *The Chronicle of Theophanes*,p. 54, n. 16; RogerSCOTT., "The image of Constantine in Malalas and Theophanes", en Paul MAGDALINO (ed.), *New Constantines. The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, 4th-13th centuries*, Aldershot, Variorum, 1994, pp. 57-71.

[11] Alexander KAZHDAN, "Constantinimaginaire. Byzantine Legends of the ninth century about Constantine the Great", *Byzantion*, vol. 57 (1987), 196-250, en pp. 248-249.

[12] *Parastaseis*, pp. 25-26.

[13] *Parastaseis*, cap. 10.

patriarcas Nicéforo y Focio describen igualmente a los arrianos como predecesores del movimiento iconoclasta.[14]

En este contexto, reafirmar el anti-paganismo y anti-arrianismo de Constantino habría sido una manera de reafirmar su anti-iconoclasia. Probablemente no sea azaroso, en ese sentido, que las *Parastaseis* se esfuercen por representar a Constantino como un enemigo implacable de los habitantes paganos de Bizancio. Lejos del tono conciliador que observamos en compilaciones petrográficas tempranas –como los*Patria* de Hesiquio de Mileto, en los que Constantino es representado como el heredero simbólico de Byzas y Septimio Severo–,[15] las *Parastaseis* narran el (legendario) asedio de la ciudad por parte de Constantino, su matanza de numerosos paganos, su destrucción de los templos locales y su condena a muerte de cualquiera que se atreviera a criticar sus elecciones religiosas.[16] De manera similar, como hemos visto, las *Parastaseis* y otras obras, como la *Cronografía* de Teófanes, realizan esfuerzos consistentes por presentar a Constantino como uno de los principales oponentes de los arrianos y un aliado clave de los grandes líderes nicenos, como Metrófanos, Alejandro de Constantinopla y Atanasio de Alejandría.

Para los iconófilos, sin embargo, no era suficiente con reformular la religiosidad de Constantino a través de un supuesto antipaganismo y antiarrianismo. De hecho, existen numerosas evidencias de que Constantino fue explícitamente presentado como un promotor de las imágenes cristianas. Su (supuesta) representación de Metrófanes, Alejandro y Pablo en el Foro de Constantino,[17] o de los obispos del Primer Concilio Ecuménico en la iglesia de los Santos Padres en Nicea,[18]constituyen ejemplos ilustrativos de esta tendencia, aunque estas imágenes no hayan tenido un carácter específicamente devocional. Otros ejemplos, sin embargo, muestran a Constantino promoviendo la representación de Cristo –es decir, el tipo de imagen devocional que era rechazado con especial vehemencia por el movimiento iconoclasta.

---

[14] Patriarca Nicéforo, PG 100:244D, 561AB, 796C. Cyril MANGO, *The Homilies of Photius, Patriarch of Constantinople*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958, homilías XV y XVI.

[15] Gilbert DAGRON, *Constantinople imaginaire. Études sur le recueil des Patria*, París, Presses universitaires de France, 1984, pp. 61-98.

[16] *Parastaseis*, cap. 38, 52, 54-55, 57-58.

[17] *Parastaseis*, cap. 10.

[18] B. M. MELIORANSKIJ, *GeorgijKiprjanin I IoannIerusalimljanin*, SanPetesburgo, 1901, xxv. Véase Cyril MANGO, "The Meeting-Place of the First Ecumenical Council and the Church of the Holy Fathers at Nicaea", *ΔελτίοντηςΧριστιανικής αρχαιολογικής εταιρείας*, ser. 4, vol. 26 (2005), 27-34.

Ὁ γέρων εἶπεν· τὸ μὲν πρῶτον τῷ μεγάλῳ βασιλεῖ Κωνσταντίνῳ ἀντιτάσσει· ἐπειδὴ γὰρ σὺξόανον καταγγέλλεις τὴν τοῦ Χριστοῦ εἰκόνα, ἣν αὐτὸς ἐν Νικαίᾳ τῇ πόλει μεγάλως ἱστόρησε.[19]

El anciano dijo [dirigiéndose al iconoclasta]: en primer lugar, te estás oponiendo al gran emperador Constantino, puesto que llamas "ídolo" a la imagen de Cristo que [éste] representó de manera imponente en la ciudad de Nicea.

Ὅ τι τὰ λεγόμενα Κοντάρια βίγλαν εἶχον ἕως ἔτη ζ'· καὶ ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ πόλεμος ἕως ἔτη β' καὶ ναὸς εἰδώλων μικρὸς πάνυ, ὃν ἔλεγον Γαληνοῦεῖναι· ὃν καθελὼν Κωνσταντῖνος τῆς Θεοτόκου οἶκον ἀνήγειρε καὶ ἑαυτὸν ἐγχαράξας καὶ τὴν μητέρα καὶ Ἰησοῦν καὶ τὴν Παρθένον πανηγυρικὰςἑορτὰς ἐπετέλειείς ἡμέρας ιβ'.[20]

La llamada Kontaria tuvo una guardia por siete años; y en el mismo lugar hubo una guerra por dos años, y un templo muy pequeño de ídolos que, decían, era de Galeno. Constantino lo derribó y construyó una iglesia de la Theotokos, y, retratándose a sí mismo y a su madre y a Jesús y a la Virgen, realizó un festival por doce días.

Ἐν τῇ λεγομένῃ Χαλκῇ στήλη χαλκῆ ἦν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρὰ τοῦ μεγάλου Κωνσταντίνου κτισθεῖσα· ὁ δὲ Λέων ὁ πατὴρτοῦ Καβαλλίνου ταύτην κατήγαγεν. Ἡ δὲ νῦν διὰψη φίδων ὁ ρωμένη εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ ἀνιστορήθη παρὰ Εἰρήνης τῆς Ἀθηναίας. Ἡ δὲ χαλκῆ ἐτύγχανεν χρόνους υιε.[21]

En la llamada puerta de la Chalke había una escultura de bronce de nuestro señor Jesucristo, que había sido construida por Constantino el Grande; pero León, el padre de Kaballinos, la destruyó. La imagen de mosaico que se puede ver hoy en día fue hecha por Irene la Ateniense. La [escultura] de bronce existió por 415 días.

El favor de Constantino por las imágenes recibió, de hecho, un reconocimiento formal durante el concilio de Nicea II (787). Las *Actas de Nicea* citan en al menos dos oportunidades la producción de imágenes por orden del emperador y de su madre. El primer caso se refiere a ciertos frescos dedicados a representar escenas bíblicas que decoraban una iglesia supuestamente dedicada por Constantino a Cristo en la ciudad de Roma. El segundo caso involucra un ícono establecido por Constantino y Elena ante el palacio imperial de Constantinopla. Pese a que ninguna de estas imágenes posee un carácter estrictamente devocional, ambas sustentan la noción de que el emperador era favorable a la imaginería cristiana.

---

[19] MELIORANSKIJ, *GeorgijKiprjanin*, xxv.

[20] *Parastaseis*, cap. 53.

[21] *Patria*, 3:20.

> Τοιοῦτόν τι καὶ ὁ ἐν θείᾳ τῇ λήξει Κωνσταντῖνος πάλαι πεποίηκεν· οἰκοδομήσας γὰρ ναὸν τοῦ σωτῆρος ἐν Ῥώμῃ ἐν τοῖς δυσὶ τοίχοις τοῦ ναοῦ ἱστορίας παλαιὰς καὶ νέας ἐνετύπωσεν, ἐν ταῦθα τὸν Ἀδὰμ τοῦ παραδείσου ἐξιόντα, ἐκεῖσε δὲ τὸν λῃστὴν εἰς τὸν παράδεισον εἰσιόντα καὶ τὰ λοιπά.[22]
>
> Constantino, el elegido por Dios, hizo también lo siguiente en tiempos antiguos: después de construir una iglesia del Salvador en Roma, hizo grabar historias antiguas y recientes en las paredes occidentales del santuario; allí estaba Adán saliendo del Paraíso; allí estaba también el ladrón entrando al Paraíso, y demás.

> Τί δέ, ὅτι καὶ αὐτοὶ οἱτὰ πάντα εὐσεβέστατοι καὶ φιλόχριστοιἡμῶν βασιλεῖς στήλην ἀληθῶς τῆς οἰκείας φιλοθεΐας, τὴν πρὸτῶν βασιλείων λέγω εἰκόνα, ἐγείραντες, ἐνῇ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν ἀναθέμενοι τὰς ἰδέας καὶ τὰςτούτων περὶ τοῦ κυρίου ἐγγράψαντες φωνὰςτῆς ἑαυτῶν πεποιθήσεως τὸ καύχημα, τὸν σωτήριον σταυρόν, ἀνεκήρυξαν;[23]
>
> ¿Y qué decir también de ellos, nuestros emperadores muy piadosos y amigos de Cristo, que establecieron una imagen de su verdadero amor por Dios –quiero decir el ícono fijado delante del palacio– en la cual estaban representadas las figuras de los Apóstoles y los profetas y estaban escritas sus palabras relativas al Señor, que proclamaban a la Cruz salvadora como el orgullo de su fe?

La misma noción, por otra parte, fue promovida por el Papa Adrián I. En su carta de 785 a Constantino VI e Irene, leída en la segunda sesión del concilio de Nicea II, el Papa exhortó a los monarcas bizantinos –Irene y su hijo Constantino– a seguir los pasos de sus predecesores, Constantino y Helena, y recordó el famoso episodio de las *Acta Silvestri* en las que el Papa Silvestre presenta a Constantino los retratos de San Pedro y San Pablo a fin de ayudarlo a identificar a las dos misteriosas figuras que se le habían aparecido en sueños.[24] El episodio no solo permitía sustentar la supuesta antigüedad de los íconos –íconos de carácter devocional, en este caso–, sino, una vez más, la posición favorable de Constantino hacia las imágenes religiosas en términos generales.

Los esfuerzos de los iconófilos por reivindicar a Constantino no son difíciles de entender. A un nivel pragmático, la promoción de las imágenes por parte de Constantino sustentaba la supuesta antigüedad de la iconografía religiosa –lo cual constituía, de hecho, uno de los principales argumentos del partido

---

[22] Erich LAMBERZ, *Acta conciliorumoecumenicorum. Series secunda, volumen tertium: Conciliumuniversale Nicaenumsecundum, Pars 1-3*, Berlín – Boston, De Gruyter, 2008, 2012, 2016, doc. 4, 338.

[23] *Acta*, doc. 4, 474-76.

[24] *Acta*, Praxis II, pp. 118-124.

iconófilo para justificar su postura frente a los íconos.[25] A un nivel simbólico, el apoyo del primer emperador cristiano a la imaginería devocional reforzaba la legitimidad teológica de los íconos. Sin embargo, el tono polémico que observamos en las fuentes iconófilas sugiere la existencia de otra dimensión del problema. El hecho de que autores como Teófanes o los compiladores de las *Parastaseis* se hayan visto en la necesidad de representar a Constantino como un vehemente opositor al arrianismo –lo cual, tácticamente, implicaba representarlo como un opositor al iconoclasmo– sugiere que los iconófilos no eran los únicos en reivindicar la memoria del emperador.

Alexander Kazhdan ha argumentado, de hecho, que durante el siglo VIII los iconoclastas se apropiaron y reelaboraron la figura de Constantino para servir a sus propios fines de propaganda imperial.[26]La idea es sugestiva, aunque es posible que la reivindicación iconoclasta de Constantino estuviese menos orientada por un propósito oportunista, como la propaganda imperial, que por una genuina devoción religiosa a la figura de San Constantino. Esta hipótesis, como es frecuente con los hechos de los siglos VIII y IX, es difícil de demostrar. A pesar de todo, es posible intentar al menos una breve síntesis de las evidencias de las que disponemos.

Los orígenes del culto de Constantino en Bizancio son difíciles de rastrear. El emperador parece haber sido objeto de himnos conmemorativos desde una fecha temprana (el siglo VI, y quizás incluso el V), pero esto no implica necesariamente una veneración religiosa.[27] Durante el siglo VII, la dinastía Heracleana hizo una evocación explícita de la figura de Constantino, tanto a través de los nombres adoptados por los emperadores como de la promoción del símbolo de la Cruz.[28] Esto podría considerarse como una expresión de propaganda imperial, si no fuera por el hecho de que, entre el siglo VII y principios del siglo VIII, encontramos las primeras evidencias de una verdadera devoción religiosa a San Constantino. Vitalien Laurent y, más recientemente, los editores de la colección Dumbarton Okas Seals, han datado un sello perteneciente a un monasterio o

---

[25] Véase, entre otros, Ambrosios GIAKALIS, *Images of the Divine. The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council*, Leiden – Boston, Brill, 2005, pp. 42-46.

[26] KAZHDAN, "Constantin imaginaire", p. 249.

[27] Véase, entre otros, Gilbert DAGRON, *Empereur et Prêtre. Étude sur le césaropapisme byzantin*, París, Gallimard, 1996, pp. 155-156.

[28] Véase, por ejemplo, Jan W. DRIJVERS, "Heraclius and the *RestitutioCrucis*. Notes on Symbolism and Ideology," en Gerrit J. REININK y Bernard H. STOLTE (eds.), *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Leuven - París - Dudley, Ma.,Peeters, 2002, pp. 175-190, especialmente pp. 182-183.

diaconado de San Constantino en Germanicia en el siglo VII,[29] y Marlia Mundell Mango ha datado tentativamente un incensario libanés o sirio decorado con una imagen y una dedicación a San Constantino en el mismo período.[30] La existencia de un monasterio o diaconado bajo el nombre de Constantino indica que su culto estaba institucionalizado ya para ese momento, por lo que la emergencia de su figura durante la dinastía Heracleana podría estar indicando que su culto se estaba desarrollando bajo patrocinio imperial.

Si tal era el caso, la práctica habría continuado durante la dinastía Isauria. Hacia finales del siglo VIII encontramos la primera evidencia de la celebración litúrgica de San Constantino y Santa Helena el 21 de mayo, conservada el MS Cambridge add. 4489, que contiene además un fragmento de la *Vita Constantini* más antigua conocida. Aunque de manera indirecta, estas evidencias sugieren que el culto a Constantino habría florecido durante período iconoclasta. Es posible, además, que la capilla de San Constantino ubicada en el Foro de su nombre haya sido una fundación del siglo VIII. El detalle es relevante, puesto que una capilla construida en un área pública de Constantinopla como era el Foro de Constantino no podía revestir un carácter privado. Su ubicación sugiere que su construcción fue una iniciativa imperial, o, al menos, que contó con la aprobación imperial. ¿Es posible, en ese sentido, pensar que su construcción pudo deberse a los emperadores Isaurios?

La capilla, según sabemos, existía ya en época de León VI (886-912) y podemos dar por seguro que no fue una de las fundaciones de su padre, Basilio I (867-886).[31] Por lo tanto, el edificio era anterior al período macedonio. Desafortunadamente, el *terminus post quem*s más difícil de establecer. Cabe señalar,

---

[29] Vitalien LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'Empire Bizantin*, París, Éditions du centre national de la recherché cientifique, 1972, p. 228 (n° 1922); EricMCGEER, JohnNESBITT, Nicolas OIKONOMIDES, *Catalogue of the Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art*, Vol. 5, Washington, DC, Dumbarton Oaks, 2005, p. 3 (n° 2.1).

[30] Marlia MUNDELL MANGO, "Imperial art in the seventh century", en MAGDALINO (ed.), *New Constantines*,pp. 136-7.

[31] Tal como lo ha señalado Cyril Mango, la capilla es mencionada en el *Libro de las Ceremonias* como parte del ceremonial que se desarrollaba el lunes de Pascua, y que se mantuvo en vigencia hasta el reinado de León VI (CyrilMANGO, "Constantine's Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine", *ΔελτίονXAE*, 10 [1980-1981], 103-110, en p.109; Johann J. REISKE, *Constantini Porphyrogeniti imperatoris de cerimoniis aulae Byzantinae libri du*, Bonn, Weber, 1829, I,10; AlbertVOGT, *Constantin VII Porphyrogénète. Le libre des cérémonies*, Paris, 1935, vol. 1, p. 105. El hecho de que la *Vita Basilii*, que enumera las fundaciones de Basilio I, no haga referencia a San Constantino del Foro nos permite asumir, por otra parte, que la capilla no fue obra del primero de los Macedonios.

en todo caso, que Cyril Mango ha identificado una posible conexión entre la dinastía Isauria y una de las ceremonias que tenían lugar en la capilla del Foro durante el reinado de Constantino Porfirogeneto.[32] La ceremonia en cuestión consistía en la humillación ritual de un prisionero árabe (específicamente, de un emir árabe) por parte del emperador.

De acuerdo con el *Libro de Ceremonias*, este rito comenzaba en el palacio imperial, donde el emperador era reverenciado por los *magistroi*, los patricios y los funcionarios de los *sekreta*. A continuación, el emperador encabezaba una procesión hacia la capilla del Santo Pozo, donde se encontraba con la procesión eclesiástica encabezada por el patriarca. La liturgia se celebraba en Santa Sofía, con la entonación de himnos de victoria dedicados a la Theotokos, y luego el emperador y el patriarca, en procesiones separadas, se trasladaban al Foro de Constantino. El emperador subía entonces la escalinata de la capilla de San Constantino y permanecía en el exterior, mientras que el patriarca ingresaba en el pequeño edificio. Los prisioneros árabes eran primero alineados en el Pretorio o el Senado y luego conducidos hacia el centro del Foro para la entonación de un himno de victoria basado en el Cántico de la Victoria de Moisés (Éxodo 15: 1-18). Después del himno, los principales oficiales que habían participado en la expedición (*domestikoi*, *strategoi*, *tourmarchai* y arcontes) conducían a los prisioneros de mayor rango hacia la escalinata de la capilla de San Constantino, y el *logothete* y el *domestikos* de las *scholai* colocaban la cabeza del emir bajo los pies del emperador, que la pisaba con el pie derecho, mientras el *protostrator* apuntaba la lanza del emperador hacia el cuello del cautivo. Mientras los otros prisioneros se inclinaban hasta el suelo y los soldados daban vuelta las lanzas y los estandartes de los enemigos, los cantores de la iglesia se asomaban por la ventana de la capilla y entonaban el salmo "¿Qué Dios es tan grande como nuestro Dios? Tú eres el Dios que hace milagros" (Sal. 76 [77], 14-15). La ceremonia continuaba con la Gran Oración de Súplica, seguida de cuarenta *Kyrie eleison* y una segunda sumisión ritual del emir para la oración final del patriarca. Los prisioneros se ponían luego en pie y eran conducidos hacia el lugar en el que se encontraban en un principio, y el rito culminaba con las aclamaciones propias de las celebraciones de victoria. El emperador se retiraba finalmente hacia la iglesia de la Theotokos del Foro y, después de cambiar de atuendo, retornaba a caballo hacia el palacio, mientras que el patriarca partía hacia el Patriarcado.[33]

---

[32] MANGO, "Constantine's Porphyry Column", p. 109.

[33] *De cerimoniis*, II, 19.

Como lo señala Michael McCormick, muchos de los ritos incluidos en el *Libro de las Ceremonias* se encuentran basados en rituales propios de época macedonia. Sobre esta base, McCormick ha argumentado que la humillación ritual del emir descrita anteriormente refleja la ceremonia practicada por Constantino Porfirogeneto tras la captura del emir AbulAshair en 956, ceremonia que conocemos gracias a una breve referencia presente en la *Historia* de Juan Skylitzes.[34]Evidentemente, algunos aspectos del rito, como el cambio de vestimenta del emperador en la capilla de la *Theotokos* del Foro, son necesariamente propios de época macedonia. Pero, ¿podría el rito preservar algunos elementos que se remontaban a siglos anteriores?

Podemos comenzar preguntándonos por la elección concreta de la capilla de San Constantino para esta ceremonia, en especial teniendo en cuenta que los triunfos militares se realizaban habitualmente en el Hipódromo. McCormick ha señalado que el espacio abierto del Foro de Constantino y la plataforma elevada en la que se encontraba el emperador durante la ceremonia habrían creado condiciones favorables para que la multitud se reuniese y presenciase la realización del ritual.[35]Este aspecto es relevante, pero podríamos argumentar que el Hipódromo proporcionaba un escenario igualmente adecuado, e incluso mejor, en términos de espacio abierto y visibilidad. De hecho, el propio Constantino Porfirogéneto utilizó el Hipódromo para la celebración de otras victorias militares a lo largo de su reinado, lo cual resalta el carácter inusual de la ceremonia del Foro.

Es posible que la singularidad de este rito haya tenido alguna conexión con la alta posición del prisionero que sufrió la humillación ritual. La *calcatio* de un emir árabe, como lo ha observado el propio McCormick, era un hecho infrecuente, que bien puede haber inspirado la necesidad de una ceremonia excepcional. Para satisfacer esta necesidad, los Macedonios podrían haber desarrollado un nuevo ritual, pero es quizás más probable que hubiesen recurrido a uno ya existente, posiblemente a uno que se remontase a la época de las grandes victorias contra los árabes. En las escasas fuentes de las que disponemos, los triunfos militares de época iconoclasta solo aparecen vinculados al Hipódromo.[36] Sin embargo, sabemos que los Isaurios hicieron uso del Foro de

---

[34] MichaelMCCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge – París, Cambridge University Press y Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986, p. 161.

[35] *Eternal Victory*, 164.

[36] MCCORMICK, *Eternal Victory*, pp. 134-135.

Constantino en instancias políticas clave, como, por ejemplo, en el momento de la proclamación de las decisiones tomadas por el concilio de Hiereia.[37] Más importante aún, la utilización del Cántico de la Victoria de Moisés para la apertura de la humillación ritual del emir sugiere una conexión con el iconoclasmo. La elección del himno no solo evoca la bien documentada predilección de los Isaurios por Antiguo Testamento,[38] sino también la famosa victoria militar de Constantino sobre Majencio descripta originalmente por Eusebio de Cesárea, quien, según sabemos, constituyo una de las grandes fuentes de autoridad citadas por los inconoclastas en contra de las imágenes devocionales.[39]En más de un sentido, por ende, la realización de la *calcatio* en la capilla de San Constantino parece tener vinculación con el contexto político y militar de mediados del siglo VIII.

Más allá de esto, existe un elemento más que ratifica la predilección de los Isaurios por Constantino y Helena. Como lo ha observado Leslie Brubaker, la Constantinopla del siglo VIII contaba con una amplia presencia de representaciones de Constantino y Helena. Las estatuas del emperador y la emperatriz podían ser vistas en el Filadelfion, el Forum Bovis (acompañadas por la cruz), en el Foro de Constantino y en el Milion. La estatua de Constantino se alzaba también sobre la Puerta Dorada de la muralla terrestre, en *Ta Viglentiou*, y, según la creencia popular, sobre la columna que decoraba Foro de su nombre.[40]Además de esto, ciertas cruces monumentales evocaban la memoria de primer emperador cristiano. La cruz del Foro de Constantino (con la leyenda "santo" grabada en ella) y la del Filadelfion eran consideradas obras del propio Constantino.[41] Estas representaciones no solo eran numerosas, sino también conspicuas, puesto que se encontraban exhibidas a lo largo de las principales arterias de la ciudad –como la avenida de la Mese, por la que los propios emperadores transitaban al entrar o salir de Constantinopla, o en el marco de las numerosas instancias del ceremonial– y decoraban algunas de los espacios públicos más importantes. Debemos asumir, por ende, que estas representaciones eran vistas favorablemente por los Isaurios, quienes, como lo ha señalado

[37] Teófanes,*Chronographia*, p. 428.

[38] Para una síntesis de la utilización de las Escrituras en la controversia iconoclasta, véase GIAKALIS, *Images of theDivine*, pp. 24-34.

[39] Véase, entre otros, GeorgesFLOROVSKY, "Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy," *Church History*, vol. 19, n° 2 (1950), pp. 77-96.

[40] *Parastaseis*, cap. 7, 15, 23, 34, 43, 52-58, 68a.

[41] *Parastaseis*, cap. 16, 58.

Brubaker, las preservaron en su lugar (suponiendo que fueran anteriores a época iconoclasta) o fueron quizás incluso responsables de su elaboración.[42]

Si esta suposición es correcta, debemos entonces preguntarnos por las razones del culto iconoclasta a San Constantino. Es probable, como lo ha sugerido Cyril Mango, que Constantino haya emergido como un intercesor y protector –un "patrón celestial"– del Imperio durante las difíciles circunstancias de los siglos VII y VIII.[43]De hecho, y dado el favor de los Isaurios por los santos militares, no sería sorprendente que los emperadores iconoclastas hubiesen adoptado a Constantino, el paradigma del guerrero cristiano, como símbolo de resistencia militar y reafirmación "nacional" frente a los diversos enemigos del Imperio. Es posible también, por otra parte, que la estrecha vinculación de Constantino y Helena con la cruz, símbolo iconoclasta por excelencia, hubiese influido en la devoción isauria hacia el primer emperador cristiano. En ese sentido, podemos sospechar que, tal como los iconófilos representaron a Constantino como un activo promotor de las imágenes, los iconoclastas lo habrían representado como un defensor del aniconismo, cuyo único símbolo religioso habría sido precisamente el de la cruz. Al fin y al cabo, los Isaurios habrían visto sin duda a Constantino a través de la representación ofrecida por Eusebio de Cesárea, quien, como hemos mencionado anteriormente, era considerado por iconoclastas e iconódulos como un opositor a las imágenes devocionales.

La eventual apropiación iconoclasta de Constantino nos ayudaría a comprender, sin duda, la vehemencia que observamos en los autores iconófilos. Para estos últimos, "recuperar" a Constantino de manos de los iconoclastas no solo habría sido importante en términos teológicos, sino, podemos sospechar, también en términos eclesiológicos. En su estudio sobre la santidad imperial en Bizancio, Gilbert Dagron definió la santidad de Constantino como una "excepción a la regla", que habría permitido justificar para la tradición posterior el rol activo que dicho emperador desempeñó dentro de la Iglesia.[44] Tácitamente, por ende, dicha construcción debió ser una iniciativa de las autoridades eclesiásticas, en cuyo interés redundaba toda limitación del poder imperial en materia religiosa. Sin embargo, las evidencias que poseemos apuntan en la dirección contraria. Las primeras pruebas concretas del culto a Constantino dentro del Imperio lo muestran estrechamente vinculado con el poder imperial, que pa-

[42] Leslie BRUBAKER, "To Legitimize an Emperor: Constantine and Visual Authority in the Eighth and Ninth Centuries", en MAGDALINO (ed.), *New Constantines*, pp. 139-158, en p. 142.

[43] MANGO, "Constantine's Porphyry Column", p. 109.

[44] DAGRON, *Empereur et Prêtre*, p. 155.

rece haberse constituido en un activo promotor de su desarrollo. ¿Cuál era, por ende, la comprensión eclesiológica que los emperadores tenían de la santidad de Constantino?

La crisis iconoclasta, como lo ha señalado Marie-France Auzépy, "puso en juego dos concepciones del poder imperial," en función de las cuales se tornó necesario repensar el lugar del emperador dentro de la Iglesia.[45]En la concepción Isauria, de acuerdo con Auzépy, el emperador habría dejado de ser una "figura de Cristo" para constituirse en su "representante terrenal" –y, en cuanto tal, en el responsable último de las decisiones tomadas en relación con su pueblo, especialmente en materia religiosa. En ese sentido, es posible sospechar que la santidad de Constantino no habría estado destinada a "*evitar* hacer de él un modelo de monarquía", como sugiere Dagron, sino, por el contrario, a reafirmarlo justamente como dicho modelo. Para los Isaurios, podemos suponer, Constantino habría alcanzado la santidad precisamente por el hecho de haber sido exitoso en el ejercicio de sus responsabilidades terrenales, particularmente en la conducción de su pueblo hacia la fe –y la ortodoxia– cristiana. Esta premisa, por otra parte, nos permitiría entender mejor algunas de las manifestaciones (aparentemente contradictorias) de la comprensión iconófila de Constantino. Resulta llamativo, en efecto, que, pese a enfatizar su rol como defensor del partido niceno, los autores iconófilos no hayan estado particularmente interesados en destacar el rol del emperador en el concilio del 325. A diferencia de los tempranos historiadores de la Iglesia, que ofrecen una versión detallada y elocuente de la participación de Constantino en Nicea, un autor como Teófanes minimiza el rol del emperador y es el primero en afirmar que la presidencia del Concilio no estuvo a cargo de Constantino, sino de los obispos de Jerusalén y Alejandría.[46] Para los iconófilos, en ese sentido, "recuperar" a Constantino de los iconoclastas habría sido necesario, entre otras cosas, para redefinir (y neutralizar) las implicancias que el culto a Constantino tenía para la comprensión del rol del emperador dentro de la Iglesia.

Esta breve discusión, como resulta claro, no permite (ni pretende) abordar adecuadamente la compleja cuestión de la eclesiología bizantina. Nuestra intención se limita, simplemente, a recordar que el conflicto en torno a la memoria de Constantino cristalizó, a lo largo de la historia del Imperio, las tensiones y los desacuerdos sobre las prerrogativas y las responsabilidades asociadas a

[45] Marie-France AUZÉPY, "Le Christ, l'empereur et l'image", en *L'histoire des iconoclastes*, Paris, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, 2007, pp. 77-89.

[46] Teófanes, *Chronografía*, p. 21; MANGO y SCOTT, *The Chronicle of Theophanes*, p. 38, n. 2.

la dignidad imperial, y que la construcción de la leyenda constantiniana, lejos de ser entendida como una construcción lineal y homogénea, debe ser leída precisamente como una síntesis a menudo imperfecta de los conflictos, las contradicciones y los dilemas que le dieron origen.

Cristianos en la Persia Sasánida tardo antigua: el caso de la 'Escuela de Nísibis' y la recuperación de la figura de Nestorio

Sebastián Alejandro VITALE
(GISAT/Universidad de Buenos Aires)

Introducción

En este trabajo nos propondremos realizar un primer análisis a un documento de significativa importancia[1] para el estudio de uno de los cristianismos presentes en el contexto de la Persia Sasánida, la llamada *Iglesia de Oriente*[2], *y en particular de la "Escuela de Nísibis"*.[3] *Para este objetivo retomaremos la convencionalmente llamada Historia Eclesiástica* (o *Historia de los santos padres perseguidos a causa de la verdad*) de Barḥadbšabā 'Arbaia. A partir de esta intentaremos mostrar la imagen que éste autor busca generar sobre la figura de Nestorio, la recuperación que hace del mismo, así como la identidad que se pretendía construir a partir de esta tradición.

---

[1] Este documento junto a la llamada Causa de la fundación de las escuelas son dos textos claves para el estudio de la 'Escuela de Nisibis'. Véase: Adam BECKER, The Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and the Development of Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia. Filadelfia: University of Penssylvania Press. 2006 (a). p.41 y ss.

[2] Para un análisis sobre esta vertiente del cristianismo se recomienda la lectura de: Sebastian BROCK, "The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer", Bulletin of th John Rylands Library. 78. 1996. 23-36; Gerrit REININK, "Tradition and the Formation of the 'Nestorian' Identity in Sixth -to- Seventh-Century Iraq". *CHRC*. 89. .2009. 217-250; Nikolai SELEZNYOV, "The Church of the East & Its Theology: History of Studies". OCP. 74. 2008. 115-131.

[3] Sobre este centro de aprendizaje véase: BECKER, óp. cit.; Arthur VÖÖBUS, History of the School of Nisibis, C.S.C.O., Louvain. 1965. p.295; Stephen GERO, *Barsauma of Nisibis and Persian Christianity in the fifth century*, Lovanii: In Aedibus E. Peeters. 1981.

Este documento sobrevive en un único manuscrito del siglo IX o X y se encuentra en la British Library, Or. 6714,[4] fue editado y traducido al francés por François Nau en la *Patrologia Orientalis*. La versión original del mismo estaría datada a fines del siglo VI, aproximadamente en el tercer cuarto de dicho siglo. Retomando los planteos de Nau y Becker[5] podemos reducir esta datación a un *terminus post quem* del 569, ya que el final del texto hace referencia a la muerte de Abraham de Bēth Rabban que ocurrió en ese año.

Con respecto al autor de esta obra hay discrepancias. Debido a que se discute si este sería el mismo de la llamada *Causa de la fundación de las escuelas*. En ambos textos se hace referencia como autor a un Barḥadbšabā. En el caso de la *Historia Eclesiástica* Barḥadbšabā ʿArbaia, y en la *Causa*, Barḥadbšabā obispo de Halwan.[6] Estos textos tendrían una diferencia temporal de unos veinte años, y habría cierta dependencia, o por lo menos un uso de las mismas fuentes por parte de la *Causa* con respecto a la *Historia Eclesiástica*.[7] Sin embargo también se da una serie de divergencias importantes, que debido a cuestiones de espacio, no las desarrollaremos aquí, pero que giran en torno a la posición del autor frente a la figura de Ḥnānā de Adiabene, director y figura controversial de la "Escuela de Nísibis", contemporáneo a la escritura de estos textos.[8]

---

[4] Barḥadbšabā ʿArbaya, La première partie de l'histoire, ed. F. NAU, PO 23.2 (1932) y Barḥadbšabā ʿArbaya, La second partie de l'histoire ecclésiastique, ed. F. NAU, PO 9:5 (1913). p.494; BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.98 y ss.

[5] Barḥadbšabā ʿArbaya, La second partie de l'histoire ecclésiastique, p.493 y ss y BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.58. También véase Philip WOOD, The Chronicle of Seert: Christian historical imagination in late antique Iraq. Oxford: Oxford University Press. 2013. p.131; Ilaria RAMELLI, "Linee introdutive a Barhadbeshabba di Halwan, Causa della fondazione delle scuole. Filosofía e storia della filosofía greca e cristiana in Barhadbeshabba". ʿIlu. Revista de Ciencias de las Religiones. 9. 2004. p.128.

[6] Con respecto a la autoría de estos textos véase: BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.100 y ss; VÖÖBUS, óp. cit., p.281 y 295. Estos dos autores tienen posiciones contrapuestas sobre identificar ambas figuras o diferenciarlas, respectivamente. Frente a esto, tomamos la postura de Adam Becker que sostiene que, sea una sola persona que escribió los dos textos o no, esta cuestión no tiene relación con como estas fuentes son usadas para la historia intelectual e institucional de la Escuela de Nísibis (BECKER, ídem.). En esta línea, véase también, RAMELLI, óp.cit., p.128 y ss.

[7] BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.100.

[8] Esta controversia giraría, en parte, en torno a una posición divergente por parte de Ḥnānā respecto a la tradición teodorana presente en Nísibis y la Iglesia de Oriente. Para un desarrollo en profundidad véase Ibíd., pps. 2 y ss.; Barḥadbšabā ʿArbaya, La second partie de l'histoire ecclésiastique, p.493 y ss.; Vööbus, óp. cit., p.9. Adam BECKER, *Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool: Liverpool University Press, 2008. p.12 y ss; Michael MORONY, Iraq after the Muslim conquest. Princeton University Press: Princeton, N.J. 1984. p. 349.

Otro de los puntos que debemos notar es el contexto en que dicho documento fue escrito. Como ya hemos hecho referencia, el mismo es producto de la llamada "Escuela de Nísibis".[9] La misma tuvo un rol considerable en el cristianismo que terminaría imponiéndose como "ortodoxia" en la Persia Sasánida, en parte debido a la presencia de varios de los llamados "católicos" o "patriarcas" de la *Iglesia de Oriente* que habrían sido miembros de dicho centro de aprendizaje.[10] Una cuestión a tener en cuenta es la tradición teológica que dicha "Escuela" sostenía. La cual, como se verá más adelante, se consideraba heredera de la tradición de Teodoro de Mopsuestia, reverenciado, en el contexto de este documento, como el "Interprete" por excelencia.[11] Sin embargo, no sería la única autoridad, sino que también habría tradiciones siriacas propias (entre ellas Efrén) que habrían influenciado el pensamiento de este grupo.[12]

Es importante remarcar los textos en los que se habría basado Barḥadbšabā para escribir esta historia. Entre ellos encontramos referencias a Sócrates Escolástico, Teodoreto de Cirros y Sozómeno[13] entre otros. Significativamente, otro de los textos presentes, y que explicaría el enfoque del documento, es *El bazar de los Heráclidas* o *El libro de los Heráclidas de Damasco* de Nestorio.[14] El mismo habría sido traducido al siríaco en Nísibis y habría influenciado considerable-

---

[9] Para un estudio de la misma véase: nota 3; BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.77 y ss; VÖÖBUS, óp. cit., p.5; Gerrit REININK, "'Edessa grew dim and Nisibis shone forth': the School of Nisibis at the transition of the sixth-seventh century", Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East, ed. Drijvers, H. J. W. and MacDonald, A., Leiden: Brill. 1995. p.77. Sobre la tradición y la influencia de la llamada 'Escuela de los persas' de Edesa, de la cual su cierre tendría una influencia considerable en Nísibis, véanse los textos citados anteriormente.

[10] WOOD, 2013, óp. cit., p.109. Wilhelm BAUM, & Dietmar WINKLER, The Church of the East: A Concise History. London. 2003; WOOD, 2013, óp. cit., p.118 y ss.

[11] Sobre la llegada y la traducción de los textos de Teodoro de Mopsuestia, véase: BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.114 y ss.; Adam BECKER, The dynamic reception of Theodore of Mopsuestia in the sixth century: Greek, Syriac, and Latin. Greek Literature in Late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism. 2006 (b). p.30.

[12] BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.73 y ss; WOOD, 2013, óp. cit., p.106 y ss; BECKER, 2006 (b), óp. cit., p.38 y ss.; BAUM, óp. cit., p.27 y ss. John WATT, "Syriac". In A Companion to Late Antique Literature. Eds S. McGill and E.J. Watts. 2018. p.48 y ss.

[13] Barḥadbšabā 'Arbaya, La première partie de l'histoire, p.181; Barḥadbšabā 'Arbaya, La second partie de l'histoire ecclésiastique, p.500-501; BECKER, 2008, óp. cit., p.45. Muriel DEBIÉ, "Writing History as 'Histoires': The Biographical Dimension of East-Syriac Historiography" in Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East, A. Papaconstantinou (ed.). Leiden: Brill (Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9), 2010. p.59.

[14] NAU, F., (trad.), Le livre d'Heraclide de Damas traduit en Français, París, Letouzey & Ané, 1910. Para un tratamiento de este documento véase: George BEVAN, "Interpolations in the Syriac

mente al autor. A este se debe sumar un libro (perdido) de Nestorio, llamado *Tragedia*. Ambos constarían de una apología de sí mismo y de su actuación en el primer Concilio de Éfeso.[15]

Un punto importante, en relación con lo anterior, es la influencia (construida o no) de la tradición antioquena[16] presente en Teodoro, ya que dicha tradición buscará ser reforzada constantemente a lo largo del documento.

La *Historia Eclesiástica* como constructora de identidad

Una de las principales líneas generales de la *Historia Eclesiástica* es presentar la lucha de distintos personajes a lo largo de los periodos previos en contra de lo que el autor consideraba "herejías".[17] Esta cuestión se puede observar desde el mismo título de la obra: *Historia de los santos padres perseguidos por la verdad*. Ya desde ese inicio Barḥadbšabā va mostrando el objetivo de su trabajo, además de marcar uno de los tópicos que vamos a desarrollar a continuación: la "cadena de transmisión de doctrinas".

Este modelo de historia, como bien marca Muriel Debié,[18] se basa en la identificación de las "herejías" con los individuos que las iniciaron. A lo que agrega que estaría en uso desde Justino Mártir (S. II d.c.) y tomaría el modelo de las escuelas filosóficas que fueron nominadas a partir de sus fundadores.[19] El mismo Barḥadbšabā planteando a Satanás como el iniciador de las divisiones y cismas, es decir las "herejías", sostiene: "Los sacerdotes fueron divididos los

---

Translation of Nestorius' Liber Heraclidis". Studia Patristica. 68. 2013. 31–39. También véase: WOOD, 2013, óp. cit., p.132.

[15] BEVAN, óp. cit., p.39; BAUM, óp. cit., p.34; NAU, 1910, óp. cit., p.23.

[16] Con respecto a esta tradición véase: David WALLACE-HADRILL, Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge: Cambridge University Press. 1982; BAUM, óp. cit., p.35.

[17] A lo largo de este trabajo, cuando se haga referencia a "ortodoxia" o "herejía" tomaremos estos términos en un sentido en continua construcción, no como un elemento definido tajantemente e inmodificable. Vease: Muriel DEBIÉ, "Syriac Historiography and Identity formation", CHRC. 89. 2009. 93-114. "Since identity is not given but is socially and culturally constructed, historical writing participates in the constitution of a collective memory and thus shapes the communal identity [...]. Historiography was one of the tolos used for expressing confesional identity, in oppositon first to other Christians and then to others in general". p.94; Caroline HUMFRESS, Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity. Oxford: Oxford University Press, 2007. p.220 y ss.

[18] DEBIE, 2010, óp. cit.

[19] Ibíd., p.59.

unos contra los otros y los discípulos contra los maestros; las Iglesias mismas se separaron las unas de las otras, cuando la mayoría eran designadas por los nombres de los heresiarcas".[20] Pese a ser un tópico común la identificación de las herejías con la figura de Satanás, es interesante advertir la asociación que hace entre discípulos y maestros así como la referencia al nombre de los heresiarcas.

En esta misma línea, luego de hacer un recorrido por distintas herejías previas (entre las que nombra a los Simonianos,[21] Marcionitas,[22] los seguidores de Pablo de Samosata,[23] entre otras) hace referencia a la herejía de "los Cirilianos y los Severianos".[24] Identificándola directamente con los patriarcas Cirilo de Alejandría (c.370 - 444) y Severo de Antioquía (c.456 o 465 – 538) manteniendo la nominación de las mismas con las figuras principales de esos grupos. Esta utilización responde a la intención del autor de posicionar a los seguidores del miafisismo[25] (grupo con el que se asocia a estos personajes) como grupo herético. Esto proviene del enfrentamiento que hubo durante gran parte del siglo V y VI entre las posiciones de los patriarcados de Alejandría y Antioquia. El mismo llevó a los concilios de Éfeso I y II –con los conocidos "triunfos" de las posiciones alejandrinas (miafisitas) y la condena de Nestorio y Flaviano, respectivamente– y al de Calcedonia –que busco un término medio entre las posiciones sin conformar completamente a ninguna–.[26]

Siguiendo este posicionamiento, Barḥadbšabā plantea, luego de exaltar la figura de Diódoro de Tarso (m. 394), que "tal fue la grandeza del bienaventurado

---

[20] Barḥadbšabā 'Arbaya, La première partie de l'histoire, p.183. Todas las traducciones de aquí en adelante son propias.

[21] Ídem, p.188.

[22] Ídem, p.189.

[23] Ídem, p.193.

[24] Ídem, p.197.

[25] Véase: Héctor FRANCISCO, Historia, religión y política en la antigüedad tardía: La historiografía monofisita de los siglos V y VI. Buenos Aires: Bergerac, 2011; Susan WESSEL, Cyril of Alexandria and the Nestorian Controversy. New York: Oxford University Press Inc. 2004; William, H, C, FREND, The Rise of Monophysite Movement. Cambridge: Cambridge University Press. 1972.

[26] Para un tratamiento de estos temas véase: Francis, M. YOUNG, From Nicaea to Chalcedon, A Guide to the Literature and its Background. Michigan: Baker Academic. 2010; Augustine CASIDAY, & Frederick NORRIS, (eds.), The Cambridge History of Christianity vol. 2: Constantine to c.600, Cambridge: Cambridge University Press. 2007. p.87 y ss; Fergus MILLAR, A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450) California. University of California Press, 2006. p.157 y ss.

Diódoro, sin embargo, el impío y blasfemador Cirilo, a causa de su odio contra el mártir de Cristo, el bienaventurado Nestorio, exhalo contra él palabras de blasfemia e injurias".[27] Nuevamente podemos observar tanto el posicionamiento del autor contra Cirilo al cual nomina como "impío" y "blasfemador", así como una defensa de la santidad de las figuras de Diódoro y Nestorio.

Aún más, luego de narrar la historia del "bienaventurado" Juan Crisóstomo[28] (347-407), marca su asociación a Antioquía y a Diódoro de Tarso, estableciendo de esta forma su ortodoxia mediante la ya mencionada "cadena de transmisión".[29] Una vez que es llamado a Constantinopla como obispo de esa ciudad, plantea que "para honrar la consagración, aquel [Arcadio] hizo reunir numerosos obispos con Teófilo de Alejandría, el tío paterno de Cirilo el Egipcio. Este ultimo [Teófilo], en efecto, pretendía que Isidoro fuese (obispo); pero los que se habían reunido eligieron a Juan".[30] Los conflictos continuaron cuando Teófilo buscó condenar los escritos de Orígenes[31] y aumentaron cuando Juan dio refugio a unos sacerdotes enfrentados con él.[32] Nuevamente, lo que se busca es reafirmar la ortodoxia de la posición antioquena, a la vez que marcar el conflicto con Alejandría, haciendo referencia directa a la figura de Cirilo. Esta oposición es aún mayor cuando plantea que este obispo se negó a reivindicar que se nombre a Juan Crisóstomo en las fiestas, frente a Nestorio "Compañero de armas y amigo de Juan" el cual recuperó los huesos del mismo "treinta y cinco años después de que haya sido puesto en exilio, por el pedido que él presentó al emperador, mostrándole la gran ciencia de Juan".[33]

En línea con lo que venimos observando Barḥadbšabā busca resaltar aún más la identificación y la ortodoxia de las posiciones de la corriente antioquena cuando desarrolla la vida de Teodoro de Mopsuestia. En la misma, mantiene la línea hagiográfica que vimos en las figuras anteriores,[34] resaltando la santidad

---

[27] Barḥadbšabā 'Arbaya, La second partie de l'histoire ecclésiastique. p.319.

[28] Sobre Juan Crisóstomo véase: John KELLY, Golden Mouth. The Story of John Chrysostom, Ascetic, Preacher, Bishop. Londres. Duckworth. 1995.; Kamil C. CHODA, "Losing the Empress's Favour: on the Margins of John Chrysostom's Homily 48 on Matthew". In *Gaining and Losing Imperial Favour in Late Antiquity*. Leiden: Brill. 2019.

[29] WOOD, 2013, óp. cit., p.107.

[30] Barḥadbšabā 'Arbaya, La première partie de l'histoire, p.325.

[31] Ídem, p.328.

[32] Ídem.

[33] Ídem, p.332.

[34] DEBIÉ, 2010, óp. cit., p.60.

del mismo, sus "buenas acciones", la relación con Diódoro y diversos milagros (entre ellos la expulsión de un demonio[35] y la resurrección de un converso judío[36]). Los testigos de estas acciones, plantea:

> No fueron solamente sus amigos, a los que podríamos tratar de mentirosos, sino también sus enemigos: Cirilo el Egipcio – quien mostrará una gran enemistad contra él largo tiempo después de su muerte – empujado por la (fuerza de la) verdad, ha dicho del Interprete [Teodoro]: 'Por su enseñanza él ha asombrado a los (hombres) ilustres y venerados de la tierra'.[37]

Nuevamente, además de marcar la ortodoxia de Teodoro y el enfrentamiento con Cirilo, Barḥadbšabā le realiza un elogio a este personaje. A la vez que demuestra que no solo los seguidores de sus planteos lo reconocerían sino que también sus oponentes.

Sin embargo, "al final –debido a su enemistad con el difunto Nestorio– él regresó, como un perro que regresa sobre su propio vomito, y rechazó sus elogios (previos); él, que había estado de acuerdo como un discípulo de sus escritos, los tuvo al final por blasfemias".[38] En otras palabras, pese a reconocer a Teodoro, a fin de cuentas el enfrentamiento con Nestorio (y por lo tanto la "ortodoxia") terminaría triunfando, lo que confirmaría la "herejía" de Cirilo.

A esta confrontación con la figura de Cirilo podemos sumar una apelación directa que el autor le realiza:

> Pero debes saber que, bajo su nombre [referencia a Teodoro], tú has condenado a todos los Padres, porque él tenía la misma fe que aquellos y adhería a sus escritos, mientras que tú, culpándolo, tú te has separado de toda la ortodoxia y te has hecho enemigo de toda la verdad. El impío ha escrito estas cosas contra el justo, los unos cuando estaban presionados por la verdad y los otros a causa de su odio contra Nestorio.[39]

Ahora bien, la valoración que el autor hace de Nestorio es problemática. Debemos tener en cuenta que convencionalmente el texto se divide en treinta y dos capítulos. De los mismos, diez (capítulos XX a XXX) están dedicados a la historia de Nestorio; dos están dedicados a figuras significativas de la "Escuela

[35] Barḥadbšabā 'Arbaya, La second partie de l'histoire ecclésiastique, p.506.

[36] Ídem, p.507.

[37] Ídem, p.510.

[38] Ídem, p.511.

[39] Ídem, p.515.

de Nísibis" y de la *Iglesia de Oriente* en su conjunto (capitulo XXXI a Narsai y XXXII a Abraham de Bēth Rabban); y los restantes dedicados a diversos personajes tratados individualmente (la gran mayoría del mundo romano). De esta distribución de los capítulos podemos deducir la centralidad que el autor le confiere a Nestorio. Sin embargo, analizando dichos apartados lo que podemos observar es que gran parte de los planteos de Barḥadbšabā privilegian más los conflictos suscitados en torno al primer Concilio de Éfeso y las maquinaciones del "malvado Cirilo" (y sus seguidores), que a Nestorio y sus enseñanzas. Él mismo aparecería como alguien que resiste embates constantes de sus enemigos y sus "trampas".

No obstante, la observación hecha anteriormente no significa que el autor no resalte constantemente la "santidad" de Nestorio. El primer capítulo que desarrolla sobre el mismo plantea que va a "escribir la historia de la calumnia perpetrada contra el difunto mártir de Cristo, el bienaventurado Nestorio, obispo de Constantinopla, y de los embustes insidiosos que le fueron tendidos por el impío Cirilo".[40] Esto reafirma lo que venimos planteando, el "santo" (Nestorio, en este caso) atacado por el impío (Cirilo). De nuevo vemos el conflicto, constante a lo largo de la obra, entre la vertiente antioquena y la alejandrina.

Confirmando lo anterior Barḥadbšabā sostiene: "Este valiente jefe de armas [Nestorio] era de Antioquía de Siria, conciudadano de Mar Teodoro, ilustre en las obras de la perfección. Este atleta espiritual tomó la leche intelectual de la boca de los bienaventurados Diódoro y Teodoro, en la ciudad de Antioquía".[41] El autor reafirma la cadena de transmisión ortodoxa en las figuras nombradas, a la vez que hace referencia a Nestorio como un "jefe de armas", retomando a su vez la idea de una "batalla en torno a la verdad". Esta reafirmación se ve claramente en un intercambio que Nestorio habría tenido con Teodoro camino a Constantinopla, donde este último le plantea: "Yo mismo, cuando considero la belleza de tu alma, temo que el pie de los impíos se levante contra ti. Considera esto y actúa según tu sabiduría".[42] Se puede observar que el autor busca marcar una premonición por parte de Teodoro de lo que vendría a futuro en relación al conflicto con Cirilo y el primer Concilio de Éfeso. Dicho rol premonitorio es comúnmente asociado a las figuras santas. Éste elogio de la figura de Nestorio continua cuando plantea que:

[40] Ídem, p.517.

[41] Ídem.

[42] Ídem, p.519.

> Cuando Satanás vio que el santo Nestorio había obtenido de ésta manera la paz para la iglesia [en referencia a la resolución de un conflicto sobre la titulatura de María como madre de Cristo], él [Satanás] puso en movimiento algunos de sus jefes de armas, para decir de él [Nestorio] en la ciudad [Constantinopla] que el ilustre [Nestorio] había hecho todo esto mediante un artificio ciertamente tramposo.[43]

Aquí nuevamente lo que vemos es como Barḥadbšabā busca enfatizar la santidad de Nestorio, así como su lucha por la paz de la iglesia, y como Satanás puso "en movimiento sus jefes de armas", es decir los heréticos, para enfrentarlo. En este caso los mismos serían los miafisitas que rechazaban el apelativo de María como "madre de Cristo" (gr. Χριστοτόκος; sir. ܝܠܕܬ ܡܫܝܚܐ) y no como "madre de Dios" (gr. θεοτόκος; sir. ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ).[44] De acuerdo con su método heresiológico, no duda en poner nombres a la herejía: "Los principales en esta lucha contra la verdad fueron: entre la orden de los monjes: Eutiques y Dalmacio; entre los clérigos: Zenobio y Felipe, y, entre los obispos: Cirilo y Memnon",[45] figuras representativas de dicha postura. Lo que podemos observar también es el vocabulario que evoca la idea de combate o guerra presente, es decir la lucha constante por la verdad de parte de ambos bandos.

Esta "lucha por la verdad" está presente cuando el autor plantea que una vez que se había definido el concilio debido a la ayuda de los "regalos"[46] que Cirilo habría enviado a la corte de Constantinopla, Nestorio envió una carta a un gobernador, en la que sostenía:

> Yo no combato por mi propio honor personal, sino por la verdad de la fe. El amo del universo no me demanda otra cosa que recordar a los que detentan el poder y a quienes pueden imponer el buen orden. Le hago saber a vuestra ilustre persona que desdeñare con mucho gusto todo el honor del episcopado, siempre que la fe

[43] Ídem, p.533.

[44] Sobre este tema véase: nota 26; Maria G. GUILLÉN PÉREZ DE PLOCH, Hombres de fe, hombres políticos: el Concilio de Éfeso (431) y sus participantes. Murcia: Universidad de Murcia, Servicio de Publicaciones. 2001; Eirini ARTEMI, "The rejection of the term Theotokos by Nestorius of Constantinople and the refutation of his teaching by Cyril of Alexandria". De Medio Aevo. 2. 2012.

[45] Barḥadbšabā 'Arbaya, La second partie de l'histoire ecclésiastique, p.534.

[46] El autor, así como las cartas que cita de Nestorio en estos capítulos, hacen referencia constante a la influencia que los "regalos" y el oro alejandrino habrían jugado en la definición del conflicto, estas acusaciones están bastante presentes en las fuentes de origen "nestoriano". Sobre este punto véase: Maurits S. DE LEEUW, M. S. (2019). "Buying Imperial Favour: Cyril of Alexandria's Blessings". In Gaining and Losing Imperial Favour in Late Antiquity, Leiden: Brill. 2019.

> prevalezca y sea establecida. Yo le informo por carta, que retornare con prisa a mi primera vida monacal, porque no hay nada que me sea más querido.[47]

En este extracto lo que demuestra Barḥadbšabā, es el supuesto desinterés de Nestorio por los honores personales, la humildad y la capacidad de hacer frente a los poderosos (la idea griega de parrhesía – gr. Παῤῥησία –). Estas características, propias de las figuras santas, las utiliza para ensalzar la figura de Nestorio y demostrar su beatitud.

Este conflicto se puede observar también, una vez condenado y en el exilio Nestorio,[48] con la anécdota que retoma Barḥadbšabā:

> Cuando Cirilo escucho decir que San Nestorio había partido de Antioquia bajo la orden del Emperador [Teodosio II] para ir al desierto de Oasis [en Egipto, cerca de Tebas], él envío a sus amigos para insultar al atleta [Nestorio]. Cuando uno de ellos lo vio, él le dijo: "Tu eres el perro Nestorio; ¿Por qué tu ladraste por toda la creación y conmoviste a Roma entera? El perseguido respondió a esto: "Tú tienes razón en llamarme perro, pues no hay animal ni bestia de carga que ame más a su amo y odie a los extraños más que este. Yo también, porque amo a Cristo, mi Señor, ladré contra Cirilo el herético y contra los partidarios de su opinión extraña (a la fe)"; y el otro se fue con la boca cerrada.[49]

Nuevamente, nos pareció necesario citar en extenso este fragmento para mostrar tanto las tensiones constantes que el autor manifiesta por parte de los partidarios de Cirilo de Alejandría, así como el ingenio en las respuestas de Nestorio. El cual se observaría en la conversión que realiza de un insulto ("perro", utilizado frecuentemente para referirse a los heréticos) en un elogio, acentuando su ortodoxia.

Sumado a estas acciones, y reforzando la santidad de Nestorio, el autor relata una serie de milagros realizados por Nestorio en su exilio, que no serán tratados aquí.[50]

Nos parece, debido al contexto donde fue escrita esta obra, que esta recurrencia en las referencias a Nestorio y Cirilo es más una búsqueda de extrapolar un conflicto previo a su propio contexto. Uno de los puntos clave que debemos tener en cuenta es que durante el siglo VI hubo un movimiento importante de

---

[47] Barḥadbšabā 'Arbaya, *La second partie de l'histoire ecclésiastique*, p.555 y ss.

[48] Sobre el exilio de Nestorio véase: Rafal KOSINSKI, "The Fate of Nestorius after The Council of Ephesus in 431", Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi. 10. 2008.

[49] Barḥadbšabā 'Arbaya, *La second partie de l'histoire ecclésiastique*, p.580.

[50] Ídem, p.584 y ss.

grupos miafisitas dentro de las fronteras de la Persia Sasánida[51] que buscaban disputarle el rol que la facción diofisita estaba ejerciendo sobre la *Iglesia de Oriente*. Las referencias que se encuentran de los "católicos", u otros personajes de la elite cristiana en las cercanías del Shah, son cada vez más significativas, lo que potenciaría su rol al interior de la corte.[52] A su vez, remarcando tanto la identificación de Cirilo de Alejandría con una posición opuesta a Nestorio y Teodoro (es decir, la "ortodoxia") lo que pretendía el autor es realizar una identificación con los miafisitas de su época.

Otro de los puntos que nos parece significativo retomar es el contexto no ya persa, sino romano. Debemos recordar que durante los años centrales del siglo VI se da la llamada "Controversia de los Tres Capítulos" (553).[53] Esta situación que implicó la condena de importantes figuras de la tradición antioquena (Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto de Cirros, Ibas de Edesa, así como la confirmación de la condena de Nestorio) debió haber sido significativa para la *Iglesia de Oriente*. Pese a esto, diversos autores sostienen que dicha Iglesia "no le prestaba atención a la historia del mundo occidental".[54] Ahora bien, esta postura nos parece que debería matizarse a partir de lo visto en este trabajo. Suponiendo que la *Iglesia de Oriente*, tomada en su conjunto (cuestión compleja debido a las diferencias en su interior[55] y a la falta de una estructura centralizada[56]) no tenga

---

[51] Sobre la presencia de estos grupos miafisitas véase: BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.3; Jerome LABOURT, Le Christianisme dans l'empire perse, sous la dynastie sassanide (224-632). Paris: V. Lecoffre, 1904. p.199 y ss; Geoffrey GREATREX, Khusro II and the Christians of his Empire. Journal of the Canadian Society for Syriac Studies, 2009, vol. 3, no 1, p. 78-88; Sebastian BROCK, Christians in the Sasanian empire: A case of divided loyalties. Studies in Church History, 1982, vol. 18, p. 1-19. p.18; Philip WOOD. Miaphysites in Iraq during the Last Great War of Antiquity (c. 604–28) and its Aftermath. The Journal of Ecclesiastical History, 2022, vol. 73, no 1, p. 20-37.

[52] Sobre las figuras de Gabriel de Singara (médico del Shah) y Shirin (una de las esposas de Cosroes II) véase la nota previa y: WOOD, 2013, óp. cit., p.199 y ss; LABOURT, óp. cit., p.209; FREND, óp. cit., p.331; MORONY, óp. cit., p.349 y ss.

[53] Richard PRICE, The Acts of the Council of Constantinople of 553, with related texts on the Three Chapters Controversy. Translated with introduction and notes by Richard Price. Liverpool: Liverpool University Press. 2009; Joshua POWELL, Justinian's Indecision: How Social Networks Shaped Imperial Policy. Piscataway, NJ: Gorgias Press LLC. 2020. p.150 y ss. Richard PRICE, "The Three Chapters Controversy and the Council of Chalcedon", in The Crisis of the Oikoumene: The Three Chapters and the Failed Quest for Unity in the Sixth-Century Mediterranean. Eds. Chazelle, C. and Cubitt, C., Turnhout, Brepols Publishers. 2007. p.17 y ss.

[54] DEBIÉ, 2010, óp. cit., p.71. Ver también BECKER, 2006 (a), óp. cit., p.58.

[55] Estas diferencias se manifestarían en este contexto en el conflicto en torno a la figura de Ḥnānā de Adiabene, véase nota 8.

[56] BAUM, óp. cit., p.32.

tan en cuenta los hechos de occidente, en el caso de la "Escuela de Nísibis" – y particularmente para Barḥadbšabā –, no nos parece correcto ser tan tajantes.

Conclusiones

Como se ha visto a lo largo de este trabajo, Barḥadbšabā buscó reforzar constantemente, mediante una sucesión de vidas de "santos", una tradición con el fin de reafirmar la ortodoxia sostenida desde la "Escuela de Nísibis". Entre los métodos utilizados podemos recuperar la mencionada "cadena de transmisión" ortodoxa. La cual es utilizada para subrayar el rol de maestro y alumno (o por lo menos la formación en un mismo ámbito), lo que sería una estrategia adecuada teniendo en cuenta el contexto "escolar" en el que fue escrita esta obra. Esta cuestión se pudo observar en las referencias a Diódoro de Tarso, Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia y Nestorio que compartirían un *background* común. También pudimos observarlo aunque no tan claramente con respecto a la "herejía" cuando hace referencia a los ataques que varias de estas figuras habrían sufrido a manos de Teófilo y Cirilo.

Esta vinculación, como hemos planteado, tendría como objetivo presentar a la figura de Cirilo de Alejandría, reconocido como una de las figuras claves del miafisismo, opuesto a la tradición antioquena y sirio-oriental. Con esto lo que se buscaba era mostrar el precedente, no tanto realizar un análisis propio de su figura (lo cual igualmente realiza) sino establecer una relación de continuidad con los miafisitas presentes en su contexto histórico. Es decir retomar un hecho histórico previo para aplicarlo a su contemporaneidad.

Esta idea la vemos también presente en el análisis en torno a Nestorio. Donde constantemente se hace referencia a su santidad y a los ataques sufridos por parte del "impío Cirilo". Nuevamente, lo importante para el autor, además de ensalzar la figura de Nestorio discutida en su contexto, es marcar la ortodoxia del mismo y por lo tanto de su tradición. Retomando a Debié podemos plantear que

> War against the heretics is the organizing intellectual pattern of his history. […] Barḥadbešabba's main interest in this war that is waged against the Church is not really the events themselves, let alone the chronology or any attempt at dating, but the men. […] It is a gallery of portraits that Barḥadbešabba undertakes to produce, each one serving as a model and a memorial. [57]

[57] DEBIÉ, 2010, óp. cit., p.59.

En lo visto anteriormente pudimos observar la doble funcionalidad del discurso histórico, actuando tanto en el presente como en el pasado. En el caso de Barḥadbšabā, es utilizado para santificar la figura de Nestorio, así como para legitimar un presente en disputa. Esta situación también nos permitió demostrar como la *Iglesia de Oriente*, lejos de tener una tradición consolidada para fines del siglo VI, se encuentra en un contexto de constantes tensiones y luchas facciosas en su interior – principalmente entre las vertientes miafisitas y diofisitas – por la primacía del poder eclesiástico en la Persia Sasánida.

La farmacopea de Sergio de Reš'Aynā en el MS siríaco BL Add 14661 y su proyección en los estudios etnofarmacobotánicos

Daniel ASADE
Museo de Farmacobotánica (FFYB – UBA)

Introducción y objetivo

Las obras médicas más estudiadas que se tradujeron al siríaco fueron aquellas de origen alejandrino que circularon durante la Antigüedad tardía.[1] Según la *Cronografía* de Bar Hebraeus, "Sergio de Reš 'Aynā fue quien tradujo por primera vez textos médicos del griego al siríaco",[2] y tres siglos después, Hunayn ibn Ishaq[3] se propuso mejorar y completar sus traducciones del corpus galénico,[4]

[1] Dimitri GUTAS, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd-4th/8th-10th C.), Londres, Routledge, 1998, p. 252.

[2] Cf. BARHEBRAEUS, The Chronography of Gregory Abû'lFaraj, the Son of Aaron, the Hebrew Physician Commonly Known As Bar Hebraeus, Being the First Part of His Political History of the World, Wallis BUDGE (ed.), Londres, Oxford University Press, 2, 1932, p. 21.

[3] Sobre la vida y obra de Hunayn véase Gotthard STROHMAIER, "Hunain Ibn Ishaq: An Arab Scholar Translating into Syriac", Aram Periodical, 3 (1991), 163-170; Aaron BUTTS, "Ḥunayn b. Isḥāq" en Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Sebastian BROCK, Aaron BUTTS, George KIRAZ and Lucas VAN ROMPAY (Eds.), Gorgias Press, 2011. Disponible en: https://gedsh.bethmardutho.org/Hunayn-b-Ishaq [consulta: 10/10/2021]. Sobre la técnica de traducción, véase Peter PORMANN, "The Development of Translation Techniques from Greek into Syriac and Arabic: The Case of Galen's On the Faculties and Powers of Simple Drugs, Book Six", en R. HANSBERGER, Afifi AL-AKITI, C. BURNETT (Eds.),Medieval Arabic Thought: Essays in Honour of Fritz Zimmermann,1 ed. Londres, Warburg Institute, 2012. pp. 143-162.

[4] Siam BHAYRO y Robert HAWLEY, "La littérature botanique et pharmaceutique en langue syriaque", en E. VILLEY (Ed.), Les sciences en syriaque, Etudes syriaques 11, Paris, Paul Geuthner, 2014, pp. 299-300.

tanto al siríaco como al árabe, entre ellas la obra de Galeno *De simplicium medicamentorum temperamentis et facultatibus liber*.[5]

El manuscrito siríaco más antiguo que se conoce acerca de temas farmacéuticos, fue datado por William Wright entre los siglos VI-VII d.C.,[6] y hoy se conserva en la British Library identificado como Add. 14661. Su contenido es de especial importancia para siriacistas dedicados a la farmacobotánica,[7] dado que el texto es la traducción al siríaco realizada por Sergio de Reš ʿAynā[8] de los libros VI, VII y VIII del tratado de Galeno denominado *De simplicium*. La versión siríaca de los tres libros, ordenan alfabéticamente el nombre griego de las plantas medicinales (*alfa-iota*; *kappa-mu*; *nu-omega*)[9] haciendo uso de la transliteración. Para cada uno de ellas, Sergio tradujo al siríaco la descripción, propiedades y uso según Galeno, y además agregó algunos comentarios inherentes a la tradición local, que son de gran importancia para los estudios

[5] Carolus KÜHN, Claudii Galeni opera omnia, Medicorum Graecorum opera quae exstant, 11–12, Leipzig, Cnoblochii, 1826, 11, pp. 379–892; 12, pp. 1–377. El tratado de Galeno De simplicium incluye once libros, y se divide en dos bloques principales: el primero incluye los libros I-V, que es la sección teórica del tratado; mientras que el segundo contiene los Libros VI-XI, que representan su parte más práctica; véase Matteo MARTELLI, "Stone by Stone: Buidling the Graeco-Arabic Edition of Galen's On Simple Drugs, Book 9" in COMStBulletin 2.1, 2016, p. 50. Acerca de la traducción al siríaco, véase Siam BHAYRO y Sebastian BROCK, "The Syriac Galen Palimpsest and the role of Syriac in the transmission of Greek medicine in the Orient" in R. DAVID (ed.), Ancient Medical and Healing Systems: Their Legacy to Western Medicine, Univ. of Manchester, 2013, pp. 25-43. La traducción siríaca fue realizada para Salmawayh ibn Bunān y Yūḥannā ibn Māsawayh, ambos eruditos cristianos; mientras que la traducción árabe para el musulmán Aḥmad ibn Mūsā; véase John LAMOREAUX, Ḥunayn ibn Isḥāq on his Galen Translation, Provo, Utah Brigham Young University Press, 2016, pp. 68–69. Acerca de Hunayn véase Max MEYERHOF, "New Light on Ḥunayn and his period", Isis 8 (1926) 715, 717–719; y también John LAMOREAUX, Ḥunayn…, pp. 138, 148–149, 151–152. Respecto de la traducción árabe de Hunayn, se conservan cuatro mss: Escorial Ar.793 y Ar.794; Istanbul, Saray Ahmet III 2083; Florencia, Biblioteca Medicea Laurenziana (BML), Or. 193; véase Matteo MARTELLI, "Stone by Stone…", p. 51.

[6] William WRIGHT, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, 3, 1872, p. 1187.

[7] Una parte fue publicada a fines del siglo XIX, véase Adalbert MERX, "Proben der syrischen Uebersetzung von Galenus Schriftüber die einfachen Heilmittel", ZDMG, 39 (1885), 237- 305. El ms aún se encuentra sin edición ni traducción. De especial interés es la publicación de Irene CALA and Robert HAWLEY, "Transliteration Versus Translation of Greek Plant Names in the Syriac Medical Writings of Sergius of Reshayna: on the Tables of Contents in BL Add. 14,661", Aramaic Studies, 15.2 (2017), 155-182.

[8] Sobre la vida y obra de Sergio véase Siam BHAYRO, "Syriac Medical Terminology: Sergius and Galen's Pharmacopia", Aramaic Studies, 3.2 (2005), 152-157 ; Sebastian BROCK , "Sergios of Resh'ayna," in Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage, Sebastian BROCK, Aaron BUTTS, George KIRAZ and Lucas VAN ROMPAY (Eds.), Gorgias Press, 2011; disponibleenhttps://gedsh.bethmardutho.org/Sergios-of-Reshayna [consulta: 10/12/2021].

[9] Irene CALA and Robert HAWLEY, "Transliteration…", 157.

filológicos, pero que también deberían despertar el interés de historiadores de la medicina y del universo farmacéutico. Además, el ms, separado del traductor por pocas generaciones, también contiene la lista lexicográfica más antigua de plantas medicinales en lengua siríaca.[10]En este sentido, una investigación interdisciplinar podría ser mejor considerada, con la finalidad de comprender la transmisión y utilidad farmacológica de la fitoterapia utilizada durante los períodos tardoantiguo y medieval. De esta manera, nos proponemos aquí subrayar la importancia de este manuscrito para la farmacobotánica desarrollada en lengua siríaca y árabe, estableciendo además un nexo con la farmacología actual que nos permita emitir un juicio de valor acerca del conocimiento siríaco de las plantas medicinales. Para ello, hemos analizado mediante herramientas filológicas y farmacéuticas las distintas denominaciones y descripciones de una hierba medicinal de uso corriente en el Cercano Oriente, conocida como "Lengua de buey", que se encuentra documentada en la traducción siríaca del libro VI de *De simplicium* de Galeno, así como también en otras fuentes siríacas y árabes que nombraremos a continuación.

Fuentes estudiadas

En primer lugar, hemos rastreado este medicamento en lengua siríaca en el MS Add. 14661, el cual aparece en dos partes. Por un lado, en la mencionada lista lexicográfica, a modo de índice, que brinda información farmacobotánica y filológica mediante sinonimias; y por otra parte en el núcleo del texto, donde se encuentran además los fundamentos farmacológicos y usos terapéuticos. A partir de estos datos, y considerando la lengua siríaca como intermediaria entre las fuentes griegas y árabes, hemos realizado un análisis en sentido retrospectivo y prospectivo. Continuamos la búsqueda en *De simplicium* de Galeno y en *De materia medica* de Dioscorides; y, también su recepción en la traducción árabe de Hunayn[11] كتاب جالينوس في قوى الأدوية المفردة, que ha sido la fuente de los posteriores médicos enciclopedistas en lengua árabe. De éstos últimos, hemos optado por estudiar la descripción realizada por Avicena en el *Canon de la medicina*;[12]y, por último, su reingreso durante el renacimiento siríaco, protagonizado Bar

[10] Cf. Adalbert MERX, "Proben…", 237–305.

[11] Hunaynnet, disponible enhttps://hunaynnet.oeaw.ac.at/smt6.html [consulta: 10/12/2021].

[12] AVICENA, Kitāb al-qānūnfī al-ṭibb, Būlāq, 1877.

Hebraeus según la descripción en *Le candélabre des sanctuaires*.[13] Finalmente, la bibliografía consultada acerca del uso tradicional actual de la "Lengua de buey", y de su evidencia científica en base a ensayos farmacológicos, nos permite realizar un juicio de valor en cuanto al uso terapéutico.

Antecedentes

El MS Add. 14661 ha sido estudiado desde fines de siglo XIX.[14] Los fitónimos que allí aparecen se encuentra en el *Thesaurus Syriacus* de Robert Payne Smith,[15] y en la publicación titulada *Aramäische Pflanzennamen* de Immanuel Löw.[16] Merx fue el primero en publicar la lista alfabética completa,[17] y además se tomó el trabajo de compararlo con la información contenida en la edición de Kühn del texto de Galeno antes mencionado. Durante el siglo XX no hubo grandes avances respecto de la investigación del MS,[18] dado que aún espera su completa edición y traducción.[19] Sin embargo, el tercer milenio fue inaugurado con las publicaciones de Bhayro,[20] quien cuestionó las técnicas de traducción.[21] El otro gran avance fue el descubrimiento del "Syriac Galen Palimpsest",[22]

---

[13] BARHEBRAEUS, "Le candélabre des Sanctuaires de Grégoire Aboulfaradj dit Barhebraeus", J. Bakoš (trad.), en Patrologia Orientalis, 24, Paris, 1933, pp. 229-439.

[14] Para una detallada información acerca del MS Add 14661, tanto de su edición, fragmentos traducidos, proyectos de investigación y paralelos encontrados en otros mss., véase GrigoryKESSEL, "Inventory of Galen's Extant Works in Syriac", in J. LAMOREAUX (ed.), Ḥunayn…, p. 176.

[15] Robert PAYNE SMITH, Thesaurus Syriacus, 1, Oxford, Clarendon Press, 1879, p. 4.

[16] Imanuel LÖW, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig, Verlag von Wilhelm Engelmann, 1881, p. 18.

[17] Adalbert Merx, "Proben…", p. 237-305.

[18] Irene CALA and Robert HAWLEY, "Transliteration…", p. 159.

[19] Este manuscrito se está editando y traduciendo, como parte del proyecto Floriental, financiado por ERC, bajo la dirección de Robert HAWLEY.

[20] Siam BHAYRO, "Syriac Medical Terminology".

[21] Véase Sebastian BROCK, "The Syriac background to Ḥunayn's translation techniques", Aram 3, 1991, pp. 139–162; Sebastian BROCK, "Changing fashions in Syriac translation technique: The background to Syriac translations under the Abbasids", Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 4 (2004) 3–14; Siam BHAYRO, "Galen in Syriac: Rethinking Old Assumptions", Aramaic Studies 15 (2017) 132–154.

[22] Robert HAWLEY, Siam BHAYRO, Grigory KESSEL, Peter PORMANN, "Collaborative research on the digital Syriac Galen Palimpsest", Semitica et Classica, Brepols Publishers, 5, 2012 (261-264).; Siam BHAYRO, Robert HAWLEY, Grigory KESSEL, Peter E. PORMANN, "The Syriac Galen Palimpsest: Progress, Prospects and Problems", Journal of Semitic Studies, 58.1(2013), 131–148;

testigo de la traducción de Sergio de *De simplicium*. Por último, Grigory Kessel realizó un estudio preliminar de las fuentes médicas que no estuvieron disponibles para ninguno de los investigadores anteriores.[23]

Las traducciones siríacas de obras médicas griegas fueron, a pesar de su olvido en la historia de la medicina, vínculos vitales en la transmisión de los textos al árabe.[24] Dols advirtió que hubo un consenso general acerca de la habilidad de Hunayn en la creación de un vocabulario técnico árabe nuevo y apropiado para la medicina, al mismo tiempo que se adoptaban considerablemente palabras siríacas en árabe.[25] El uso de préstamos, según Bhayro debe ser considerado como signo de gran estima por las lenguas de las que provienen los términos de las plantas medicinales: el griego, para la cultura siríaca; y el siríaco, para la cultura árabe.[26]El Movimiento de traducción greco-árabe surgido en Bagdad en el s. X, ha sido bien estudiado por Gutas,[27] quien en parte se lo atribuye a la sociedad bagdadí debido a su apego a las obras traducidas. Esta transmisión del conocimiento posteriormente ha sido analizada por Bhayro, quien lo redefinió como "proyecto greco-sirio-árabe".[28] En efecto, la traducción árabe de Galeno representó una gran operación intelectual, que la *Risāla* de Ḥunayn relata en detalle, según la última edición y traducción de Lamoreaux.[29]

Uno de los proyectos más interesantes como herramienta para nuestra investigación, es el *Transmission of Classical Scientific and Philosophical Literature from Greekinto Syriac and Arabic* (financiado por el European Research Council

---

Siam BHAYRO y Sebastian BROCK, "The Syriac Galen Palimpsest and the Role of Syriac in the Transmission of Greek Medicine in the Orient", Bulletin of the John Rylands Library, 89, 2013, pp. 25-43;Siam BHAYRO y Robert HAWLEY, "La literature botanique et pharmaceutique en langue syriaque", en E. VILLEY (Ed.), Les sciences en Syriaque, Etudes Syriaques 11, Paris, Paul Geuthner, 2014, pp. 294–299.

[23] Grigory KESSEL, "The Syriac Epidemics and the Problem of Its Identification" in Peter PORMANN (ed.), Epidemics in Context: Greek Commentaries on Hippocrates in the Arabic Tradition, Scientia Graeco-Arabica 8, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, pp. 93–117. Grigory KESSEL, "A Syriac Medical Kunnāšā of Īšō' bar 'Alī (9th c.): First Soundings", Intellectual History of the Islamicate World, 5, 2017, pp. 228–51.

[24] Michael DOLS, "Syriac into Arabic: The Transmission of Greek Medicine", Aram, 1 (1989), 45–52.

[25] Ibid.,46–47.

[26] Siam BHAYRO, "Galen in Syriac…", 148.

[27] GUTAS, Greek Thought…, p. 141.

[28] Siam BHAYRO, "Galen in Syriac…", 154.

[29] John LAMOREAUX, Ḥunayn ibn Isḥāq on his Galen Translation, Provo, Utah Brigham Young University Press, 2016, pp. 66–67.

y dirigido por G. Kessel), que se propone crear un corpus digital trilingüe, griego-siríaco-árabe de literatura científica.[30] Allí se está trabajando, con parte publicada online, en la edición de los MS siríacos de Sergio y árabes de Hunayn correspondientes a los libros VI, VII y VIII *De simplicium* de Galeno,[31] pilar de los enciclopedistas árabes posteriores.

El *Canon de la medicina* de Avicena, según Leclerc representa la última codificación del pensamiento médico greco-árabe.[32] El texto árabe, traducido al latín por Gerardo de Cremona en el siglo XII, y editado en árabe en Roma en 1593, se compone de cinco libros. En el libro II se describen alrededor de ochocientos medicamentos simples ordenados alfabéticamente, y que Avicena tomó de la tradición griega y oriental, añadiendo sus propios comentarios. De este libro, existe una traducción crítica al inglés traducida por Hameed[33] 1998, y otra por Laleh Bekhtiar[34] (2013).[35]

Metodología, traducciones y análisis

En el MS Add 14661, la "Lengua de buey" aparece primero en el índice con su nombre transliterado al siríaco a partir del griego, y luego en la glosa con dos nombres siríacos, uno de tradición semítica,[36] mientras que el otro es un préstamo a partir del pahlavi: "ܠܫܢܬܘܪܐ ܐܘ ܬܘܕܪܐ ܐܝܬܘܗܝ, ܗܘ ܒܘܓܠܘܣܘܢ" (*Bwglwswn* es *twdr'* o bien *lšntwr'*).[37]

---

[30] Grigory KESSEL, "Syriac Medicine" in Daniel KING (ed.),The Syriac World, New York, Routledge, 2019, p. 440.

[31] Hunaynnet, disponible en https://hunaynnet.oeaw.ac.at/[consulta: 10/12/2021].

[32] Lucien LECLERC, Histoire de la médecine arabe: exposé complet des traductions du grec ; Les sciences en Orient, leur transmission en Occident par les traductions latines, Paris, E. Leroux, 1876.

[33] AVICENNA, Al Qanun Fil Tibb (Canon of medicine), Hameed (trad.), New Delhi, JamiaHamdard Printing, 1998.

[34] AVICENNA, Avicenna / On the Healing Properties of Minerals, Plants, Herbs and Animals from the Canon of Medicine, Laleh BEKHTIAR (trad.), Chicago, Kazi Publications, 2013.

[35] María Luisa ARVIDE CAMBRA, "The Editions and the Translations of Avicenna's Canon of Medicine" Journal of Advances in Humanities, 4.1 (2016) 423-430.

[36] En neopúnico lasunaph, véase "Lengua de buey", Dioscorides, Dioscórides, sobre los remedios medicinales: manuscrito de Salamanca: estudios y traducción, Antonio LÓPEZ EIRE, et. al, (trad. y eds.), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.

[37] MS Add 14661 f. 4r10.

Por otra parte, en el interior del texto aparece con la misma entrada transliterada al siríaco a partir del griego, y con la misma glosa explicativa. Inmediatamente después se describen las propiedades farmacológicas o temperamentos, y por fin los usos terapéuticos que es lo único que nos interesará del texto completo que aquí transcribimos:

ܥܠ ܒܘ ܓܠܘܣܘܢ ܕܐܝܬܘܗܝ
ܬܘܕܪܐ ܐܚܪ̈ܢܐ ܕܝܢ ܠܫܢ ܬܘܪܐ ܩܪܝܢ ܠܗ. ܪ̇ܛܝܒܐ
ܕܝܢ ܐܝܬܘܗܝ ܘܫܚܝܢܐ ܒܡܨܥܬܐ ܒܟܘܠ ܗܘ܆ ܘܒܕ ܓܘܢ ܐܢ
ܗܘ ܕܢܬܪܡܐ ܒܚܡܪܐ ܚܠܝܬܐ ܗܘܐ ܕܚܕܘܬܐ.
ܫܦܝܪ ܕܝܢ ܘܐܦ ܠܐܝܠܝܢ ܕܡܛܠ ܚܪܘܫܘܬܐ ܕܓܓܪܬܐ
ܫܥܠܝܢ ܟܕ ܡܬܒܫܠ ܒܡ̈ܝܐ ܕܒܣܡܐ[38]

La utilidad terapéutica "acerca de Bwglwswn que es twdr' y que otros llaman lšntwr'" puede establecerse como antidepresiva, dado que "con vino produce regocijo", y también como antitusiva y antibronquial ya que "es útil para quienes tosen a causa de aspereza en la garganta[39], si se administra con agua-miel".

A partir de aquí, seguimos la ruta de recepción y transmisión del texto. En De simplicium, Galeno menciona la "Lengua de buey" solamente con el nombre Βούγλωσσον, denominación a partir de la que Sergio realizó la transliteración siríaca ܒܘ ܓܠܘܣܘܢ. La estructura del párrafo, al igual que en siríaco, describe primero las propiedades farmacológicas, y luego los mismas usos terapéuticos recién mencionados.[40] Transcribimos el texto completo:

> [ιβʹ. Περὶ βουγλώσσου.] Βούγλωσσον ὑγρὸν καὶ θερμόν ἐστι τὴν κρᾶσιν, ὅθεν καὶ τοῖς οἴνοις ἐμβαλλόμενον εὐφροσύνης αἴτιον εἶναι πεπίστευται. (659) ἁρμόζει δὲ καὶ τοῖς διὰτραχύτητα φάρυγγος βήττουσιν ἐν μελικράτῳ ἀφεψόμενον.[41]

[38] MS Add 14661 f. 22v 9-14. También la edición crítica online disponible en https://hunaynnet.oeaw.ac.at/smt6.html, Syriac versión by Sergius of RēšʿAynā (sync. unit 657) [consulta: 10/12/2021].

[39] Conjunto de síntomas que se conocen como carraspera.

[40] Por otro lado, es interesante notar que Dioscorides menciona que esta droga administrada con vino produce regocijo, pero no menciona nada respecto de las propiedades para la garganta.

[41] El texto fue tomado de la edición online disponible en https://hunaynnet.oeaw.ac.at/smt6.html, Syriac versión by Sergius of RēšʿAynā (sync. unit 657) que sincroniza las versiones siríaca y árabe con la edición de Kühn, [consulta: 10/12/2021].

También Hunayn en árabe llama a la "Lengua de buey" de una sola manera لِسان الثَّور, cuya forma está relacionada con el nombre siríaco de origen semítico ܠܫܢ ܬܘܪܐ . El texto árabe completo que aquí transcribimos, posee la misma estructura que las versiones anteriormente analizadas, y describe los mismos usos terapéuticos: "Si se agrega al vino produce alegría y placer. También sirve para quienes tosen a causa de aspereza en la tráquea/bronquios y garganta, si se administra con agua-miel."

ذكر لِسان الثَّور هذا نبات مزاجه مزاج رطب حارّ ومن أجل ذلك صار إذا أُلقِيَ في الشراب يكون سبباً للفَرَح والسرور وهو نافع أيضاً لمن به سعال من قِبَلِ خشونة قصبة الرئة والحنْجرة إذا طُبِخَ بماء العسل[42]

El conocimiento de Avicena acerca de la "Lengua de buey" لِسان الثَّور según su obra Canon de la medicina, parece ser más profundo. Avicena comienza realizando una descripción botánica, e inmediatamente, al igual que en las fuentes anteriores, describe el temperamento de la droga vegetal y sus usos terapéuticos que aquí traducimos: "Medicamento tónico para el corazón/alma/mente, la desolación, las palpitaciones y los males de la melancolía si se administra con vino. Es útil contra la tos y aspereza en la tráquea/bronquios, si se administra con agua-miel o azúcar".

Ahora bien, es importante marcar algunas diferencias: mientras los autores anteriores refieren a que "con vino produce regocijo", proponemos que Avicena justifica esto mismo teniendo en cuenta las acciones terapéuticas contra los efectos que produce la melancolía.[43] En efecto, Avicena también menciona al

[42] El texto fue tomado de la edición online disponible en https://hunaynnet.oeaw.ac.at/smt6.html, Arabic version by Ḥunaynibn Isḥāq (sync. Unit. 657), [consulta: 10/12/2021].

[43] En este sentido, es necesario saber primero cómo percibía Avicena el estado melancólico, y cómo lo relacionaba con ciertas partes del cuerpo y el alma. Véase Avicena, "Acerca de la melancolía" en Canon (al-Qânûnfî l-Tibb) libro 3, Paloma Fernández-Sedano Merino (trad.), 2013, disponible en http://hdl.handle.net/10578/12591[consulta: 10/12/2021]:

La melancolía, es un cambio del razonamiento y del pensamiento desde su estado natural a un estado corrompido, de miedo y de abyección, a causa de una composición humoral atrabiliosa que entristece el espíritu del cerebro desde dentro y lo asusta con su oscuridad, del mismo modo que aflige y asusta la oscuridad externa, visto que el temperamento frío y seco no es favorable al espíritu, y lo debilita, al igual que el temperamento caliente y húmedo, como el del vino, es favorable al espíritu, y lo fortalece.

La Melancolía que se debe al frío y a la sequedad sin materia viene causada por una alteración de una composición humoral, que es melancólica, en el corazón, con materia o sin materia, a la que está asociado el cerebro, porque el espíritu intelectivo está en conexión con el espíritu animal, y es de su misma esencia, de manera que su composición humoral corruptora melancólica deteriora la composición humoral del cerebro y la convierte en melancólica.

igual que los autores recientemente estudiados su utilidad para el tracto respiratorio, dado que la obstrucción del mismo se produce en dicha enfermedad, debido al exceso de bilis negra que se acumula en las vías.[44] Por último, Avicena indica la "lengua de buey" contra la estomatitis en los niños, algo que no se encuentra documentado con anterioridad. Aquí transcribimos el texto completo:

لسان الثور. الماهية: حشيشة عريضة الورق كالمرو، وخشنة الملمس، وقضبان خشبه كأرجل الجراد، ولونه بين الخضرة والصفرة. الاختيار: يجَب أن يستعمل منه الخراساني الغليظ الورق الذي على وجهه نقط هي أصول شوك، أو زغب متبرىء عنه. وأما الوجود في هذه البلاد والذي يستعمله الأطباء، فأكثره جنس من المرو، وليس بلسان الثور ولا ينفع منفعته. الطبع: قريب من المعتدل في الحر إلى حرارة يسيرة، وهو في آخر الأولى في الرطوبة، واليابس منه أقل رطوبة. وقالت الخوز: إنه بارد رطب في آخر الثانية، وذلك بعيد. الخواص: قوة المحرق منه تزيل قلاع الصبيان، وتسكّن لهيب الفم، وكذلك هو نفسه، ولكن أضعف. أعضاء النفس: مفرّح مقوّ للقلب جيد للتوحش والخفقان في الشراب والعلل السوداوية، وقوم يسقونه لمن به الخفقان الحار مع الطين الأرمني وزن درهمين. وينفع من السّعال وخشونة القضيب، وخصوصاً إذا طبخ بماء العسل والسكر[45]

Bar Hebraeus, en la sección acerca de las plantas medicinales del libro *Le candélabre des sanctuaires*, denomina a la "Lengua de buey" en primer lugar por su transliteración siríaca a partir del griego, pero también por sus dos nombres siríacos: el préstamo del persa, y el de origen semítico. De todos los autores, es el que menos información brinda, de hecho, apenas describe el temperamento y limitadamente el uso terapéutico. Aquí la transcripción y traducción completa:

ܒܘ ܓܠܘܣܘܢ ܬܘܕܪܐ ܐܘܟܝܬ ܠܫܢܬܘܪܐ ܚܡܝܡ ܪܛܝܒ ܡܥܕܪ ܠܟܘܪ̈ܗܢܐ ܡܢ

ܚ̈ܫܐ ܡܠܢܟܘܠܝ̈ܐ[46]

Bwglwswn, *twdr'* es decir, *lšntwr'*, caliente, húmeda, útil contra los males melancólicos.

Ahora bien, para completar nuestro análisis, debemos resolver dos incógnitas. La primera, de carácter filológico y farmacobotánico, es si Galeno, Sergio, Hunayn, Avicena y Bar Heraeus se referían a la misma especie de planta medicinal. Tanto en griego βουγλώσσου como en siríaco ܠܫܢ ܬܘܪܐ ܒܘ ܓܠܘܣܘܢ y árabe لسان الثور, la traducción literal a la lengua castellana es "Lengua de

[44] GALENO, Sobre la localización de las enfermedades, Andrés APARICIO (trad.), Madrid, Gredos, 1997, pp. 339-352.

[45] Avicena, al-Qānūnfī al-tībb, Bulaq, al-Matba'ah al-'āmirah, 2, 1878, p. 352; también véase la traducción de la edición crítica AVICENNA, Al Qanun…, p. 416.

[46] BARHEBRAEUS, "Le candélabre…", p. 330.

buey".[47]Cuando comparamos el nombre dado en distintas lenguas, el nexo clave entre ellas está en el texto siríaco de Sergio, dado que contiene la transliteración siríaca a partir del griego que coincide con el nombre dado por Dioscorides y Galeno; y también contiene dos nombres siríacos: uno que es préstamo a partir del persa, y otro semítico que coincide con la traducción árabe. Es más, la identificación de estos nombres siríacos con sus equivalentes en lengua árabe ha sido confirmada mediante el *Lexicon* de Bar Bahlul.[48] Sin embargo, antes debemos hacer un llamado de atención sobre el nombre siríaco ܬܘܕܪܐ[49] que según Sokoloff se trata de un préstamo a partir del pahlavi *tūdari*. El mismo está relacionado con el término ܛܘܕܪܝܓ,[50] que es el nombre utilizado para designar al έρύσιμον "erísimo" o "hierba de los cantores" en castellano, que se corresponde con la especie denominada *Sesymbrium polycerum*;[51] pero según Ciancaglini,[52] el préstamo al siríaco ܬܘܕܪܐ se refería al βούγλωσσον y no al έρύσιμον. El uso terapéutico de ambas especies estaba relacionado por sus propiedades beneficiosas para la garganta,[53] por lo que sostenemos que habrían sido sustitutos entre sí. De esta manera, podemos confirmar que todos los autores se refieren a la misma especie. Ahora bien, ¿a cuál especie? La bibliografía secundaria nos permite identificar los nombres en sus lenguas originales con las siguientes especies: *Anchusa officinalis* Gouan;[54] *Anchusa*

---

[47] لسان الثور = ܠܫܢܬܘܪܐ = ܒܘܓܠܘܣܘܢ, cf. Hassan BAR BAHLUL, Lexicon syriacum, Rubens Duval (ed.), París, Leroux, 1901, col. 363; Robert PAYNE SMITH, Thesaurus syriacus, Oxonii, Clarendon, 1879, col. 463.

[48] ܠܫܢܬܘܪܐ = لسان الثور, cf. Hassan BAR BAHLUL, Lexicon syriacum, col. 982; Borago officinalis, cf. Robert PAYNE SMITH, Thesaurus syriacus, col. 1974.

[49] ܬܘܕܪܐ, cf. Hassan BAR BAHLUL, Lexicon syriacum, col. 2041; Ar. تودرة, Pers. Idem, buglossus, cf. Robert PAYNE SMITH, Thesaurus syriacus, col. 4404.

[50] Michael SOKOLOFF, Carl BROCKELMANN, A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's "lexicon Syriacum", Winona Lake, Eisenbrauns, 2009 p. 1627.

[51] Ibid., p. 515.

[52] ܛܘܕܪܝܓ es un préstamo del persa medio tūdrīg, reborrowing ܬܘܕܪܐ = βούγλωσσον Sesymbrium polycerum, cf. Claudia CIANCAGLINI, Iranian Loanwords in Syriac, Wiesbaden, Reichert, 2008, p. 182.

[53] Έρύσιμον, Dioscorides describía sus propiedades "contra flujos de pecho y toses", cf. DIOSCORIDES, De materia medica, 2.158 disponible en https://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=358[consulta: 10/12/2021]. βούγλωσσον, cf. GALENO, "De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus 6", Karl KÜHN (ed. trad.) en Galeni opera omnia, Leipzig, Car. Cnoblochii, 11, 1821-1833, p. 852.

[54] βούγλωσσον, Anchusaofficinalis, cf. Buglose, Emile LITTRÉ, Dictionnaire de la languefrançaise, 1, Paris, Hachette, 1873, 437-438; βούγλωσσον, AnchusaazureaMill.,

itálica Retz. = *Anchusaazurea* Mill.;[55] *Anchusastrigosa* L.;[56] *Borago officinalis* L.,[57] por lo que para identificar de qué especie se trata, debemos conocer mediante la ciencia moderna, las propiedades de cada una de ellas. Para ello, nos planteamos resolver la segunda incógnita, que consiste en saber si existe evidencia científica en base a ensayos farmacológicos que justifiquen el uso terapéutico medieval. La medicina tradicional actual en el Medio Oriente, indica la especie *Borago officinalis* L. contra problemas respiratorios y la depresión, entre otras indicaciones.[58] Asimismo, los ensayos farmacológicos realizados según la bibliografía consultada, dan evidencia de su acción terapéutica adrenocorticoestimulante,[59] antidepresiva, expectorante, pectoral, antibronquial y antitusiva;[60] todas propiedades que se condicen tanto con las fuentes estudiadas como con la Medicina Tradicional Oriental contemporánea. Por otra parte, la *Anchusaitalica* Retz. = *Anchusaazurea* Mill. se utiliza en Medicina Tradicional Oriental como expectorante y analgésico, al igual que

---

AnchusaofficinalisL., oAnchusa. hybrida, cf. DGE en línea, disponible en http://dge.cchs.csic.es/[consulta: 15/12/2021]. لسان الثور, Anchusaofficinalis, cf. Armenag BEDEVIAN, Illustrated polyglottic dictionary of plant names: in Latin, Arabic, Armenian, English, French, German, Italian and Turkish languages: including economic, medicinal, poisonous and ornamental plants and common weeds. Cairo, Medbouly Library, 1994, p. 336

[55] βούγλωσσον, Anchusa itálica, cf. LSJ, disponible en https://lsj.gr/wiki[consulta: 10/12/2021].; Dioscorides Interactivo, disponible en https://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=700[consulta: 15/12/2021].; DIOSCORIDES, De Materia Medica, Lily Beck (trad.), Hildesheim, Olms-Weidmann, 2005, p. 298; βούγλωσσον,AnchusaazureaMill., Anchusa. officinalis L., o Anchusahybrida, cf. DGE en línea. لسان الثور, Anchusa itálica, cf. Armenag BEDEVIAN, Illustrated, p. 335.

[56] No ha sido identificada por ninguna bibliografía secundaria estudiada. Sin embargo, es conveniente mencionarla por los ensayos farmacológicos estudiados; cf. Suror GHALIB and Enass KADHIM. "The Investigation of Some Phytochemical Compounds Found in Anchusas trigosa L. Grown Naturally in Iraq", Iraqi Journal of Pharmaceutical Sciences,30.1 (2021) 180.

[57] βούγλωσσον, Borrago officinalis, cf. Kurt SPRENGEL, Curtii Sprengel Historia rei herbariæ, Amsteldam, Sumtibus Tabernae Librariae et Artium, 1807, p. 160; PLINIO, Nicolas Eloi LEMAIRE, y L. DESFONTAINES (Eds.), Caii Plinii Secundi Historiae naturalis libri XXXVII ...: pars quarta continens rem herbariam. París, Colligebat Nicolaus Eligius Lemaire, 1830, p. 575. لسان الثور, Borago officinalis, cf. Armenag BEDEVIAN, Illustrated..., p 677.

[58] Chadi KHATIB et al., "Traditional Medicines and their Common Uses in Central Region of Syria: Hama and Homs - an Ethnomedicinal Survey", *Pharmaceutical Biology*, 59,1 (2021) 782.

[59] La baja producción de cortisol, podría estar asociada a síntomas depresivos, cf. A. HERANE et al., "Cortisol levels in unmedicated patients with unipolar and bipolar major depression using hair and saliva specimens", Int J Bipolar Disord, 8.15 (2020).

[60] James DUKE, CRC Handbook of Medicinal Spices, Boca Raton, FL, CRC Press, 2002, p. 112.

en las fuentes estudiadas, pero también como sedante,[61] indicación que se contradice con los autores antiguos. Los ensayos farmacológicos de esta especie describen sus propiedades adrenocorticodepresora, antistress, antiinflamatoria y antiviral.[62] Por lo tanto, teniendo en cuenta la evidencia científica, sería válido sugerir que los antiguos denominaron "Lengua de buey" con mayor probabilidad a la *Borago officinalis* L. más allá de que hoy en día en árabe se denomine لسان الثور también a la *Anchusaitalica* Retz. = *Anchusaazurea* Mill.[63]

Conclusión

Este análisis, resumido en la Tabla 1, nos permite postular que el MS siríaco BL Add 14661 contiene más que la traducción siríaca realizada por Sergio a partir de la obra *De simplicium* (libros VI, VII, VIII)de Galeno. Tanto la lista lexicográfica como el contenido que aparece en el interior del texto, son de suma importancia para los estudios filológicos y etnofarmacobotánicos históricos y actuales, dado que Sergio otorga información adicional que permite realizar una trazabilidad tal que podamos asegurar la conexión existente entre el nombre dado en griego durante la Antigüedad tardía, y el nombre árabe medieval. Por lo tanto, la misma metodología que hemos utilizado para demostrar que Galeno, Sergio, Hunayn, Avicena y Bar Hebraeus se referían a la misma especie de planta medicinal, podría ser aplicada al resto de las plantas medicinales mencionadas en la farmacopea de Sergio con la finalidad de completar la transmisión del conocimiento acerca de medicamentos simples. Asimismo, los ensayos farmacológicos realizados sobre las especies *Anchusaitalica* Retz. =*Anchusaazurea* Mill y *Borago oficinalis* L. según la bibliografía consultada, nos permite finalmente proponer que todos los antiguos se referían a la especie *Borago oficinalis* L. También esta metodología, aplicada sobre la totalidad de la farmacopea siríaca de Sergio, permitiría realizar una bioprospección a partir

[61] Suror GHALIB and Enass KADHIM. "The Investigation", 179; Faiq HUSSAIN, et al., "A Comprehensive Review on Pharmacognostical and Pharmacological Characters of Anchusaazurea", Advances in Medical, Dental and Health Sciences, 2.3 (2019)34.

[62] Ibid., 36; KURUUZUM-UZ A., et al., "Investigation on anti-inflammatory and antiulcer activities of Anchusaazurea extracts and their major constituent rosmarinic acid", Z Naturforsch C J Biosci,, 67, 2012. Como antiinflamatorio, Anchusaofficinalis, cf. Gabriela PAUN et al., "In Vitro Evaluation of Antidiabetic and Anti-Inflammatory Activities of Polyphenolic-Rich Extracts from AnchusaOfficinalis and MelilotusOfficinalis", Acs Omega, 5.22 (2020) 13014-13022.

[63] Marc EL BEYROUTHY et. al., "Plants Used As Remedies Antirheumatic and Antineuralgic in the Traditional Medicine of Lebanon", Journal of Ethnopharmacology, 120.3 (2009)331.

de una fuente tardoantigua, con la finalidad de redescubrir el uso terapéutico de algunas especies que yacen en el olvido.[64]

[64] Estudios farmacológicos arrojaron cierta toxicidad hepática para la especie Boragoofficinaliscausados por la presencia de alcaloides pirrolizidínicos, cf. Marc EL BEYROUTHY et. al., "PlantsUsed..., 331; Disposición ANMAT 1637/2001 "Suplementos dietarios", disponible en http://www.anmat.gov.ar/webanmat/Legislacion/Alimentos/Disposicion_ANMAT_1637-2001.pdf[consulta: 10/12/2021].; sin embargo, en las fuentes antiguas podrían aparecer otras especies carentes de toxicidad.

Tabla 1 – “Lengua de buey”: propiedades terapéuticas antiguas y actuales										
Boraginaceae										
	Dioscorides	**Galeno**	**Sergio**	**Hunayn**	**Avicena**	**Bar Hebraeus**	**Acción terapéutica**			
Nombre vulgar	Βούγλωσσον	Βουγλώσσου	ܒܘܓܠܘܣܘܢ - ܬܘܪܬܐ - ܠܫܢ ܬܘܪܐ	لِسان الثَّور	لسان الثور	ܒܘܓܠܘܣܣܘܢ - ܬܘܪܬܐ - ܠܫܢ ܬܘܪܐ	(según ensayos farmacológicos)			
	Lengua de buey									
Nombre científico	*Anchusa officinalis* Gouan - *Anchusa italica* Retz. = *Anchusa azurea* Mill. – *Anchusa strigosa* L. - *Borago officinalis* L. -						*Anchusa officinalis* Gouan	*Anchusa italica* Retz. = *Anchusa azurea* Mill.	*Anchusa strigosa* L.	*Borago officinalis* L.
Propiedades	Con vino produce regocijo	Con vino produce regocijo	Con vino produce regocijo	Con vino produce regocijo	Medicamento tónico para el corazón/alma/mente, la desolación, las palpitaciones y los males de la melancolía si se administra con vino.	Contra males melancólicos	-	Adrenocorticodepresor, antistress (cuando se administra ASMq)	-	Adrenocorticoestimulante, antidepresivo
	-	Es útil para quienes tosen a causa de aspereza en la garganta (carraspera), si se administra con agua-miel.	Es útil para quienes tosen a causa de aspereza en la garganta (carraspera), si se administra con agua-miel.	Es útil para quienes tosen a causa de aspereza en la tráquea/bronquios y garganta (carraspera), si se administra con agua-miel.	Es útil contra la tos y aspereza en la tráquea/bronquios, si se administra con agua-miel o azúcar.		Antiinflamatorio	Antiinflamatorio, antiviral	Antiinflamatorio, antibacteriano	Expectorante, pectoral, antibronquial, antitusivo
		-	-	-	Estomatitis	-	-	-	-	Antiulceroso bucal

Los trabajos reunidos en este libro forman parte de una reflexión colectiva en torno al papel de la Religión en la sociedad y culturas de finales de la Antigüedad. Durante este período crucial en la historia de la humanidad se forjaron tres de las grandes tradiciones religiosas del mundo euroasiático: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam. Las tres guardan características comunes (el monoteísmo, el carácter revelado, el devenir histórico) y al mismo tiempo fuertes diferencias.

Los dos conceptos que forman parte del título de nuestra compilación: ascetismo y santidad nos remiten a la naturaleza primariamente práctica de la comunicación entre los hombres y la divinidad. También nos remite a su dimensión social, en tanto la santidad surge del reconocimiento colectivo de la excepcionalidad de la vida en comunión con la divinidad.

A cada uno de los capítulos subyacen una serie de interrogantes ¿De qué manera las prácticas corporales son constructoras de santidad? ¿En qué medida la santidad es creadora de identidad religiosa? ¿Cómo percibían los hombres de finales de la Antigüedad las diferencias sectarias? Sin pretender dar respuestas definitivas a todos ellos, esperamos poder orientar al lector en ese sentido.

IMHICIHU
CONICET

ISBN 978-987-4934-24-6
9 789874 934246